
А. В. КРИЧЕВСКИЙ
ДИАЛЕКТИКА
БЫТИЯ И СВОБОДЫ
В МЕТАФИЗИКЕ
DirectMEDIA

Российская Академия Наук
Институт философии

А. В. Кричевский

Диалектика бытия и свободы в метафизике

Монография

Москва
Берлин
2018

УДК 111
ББК 87.151
К82

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*
Рецензенты
Доброхотов А.Л. – доктор филос. наук
Синеокая Ю.В. – доктор филос. наук

Кричевский, А. В.
К82 Диалектика бытия и свободы в метафизике : монография / А. В. Кричевский. – Москва ; Берлин : Директ-Медиа, 2018. – 224 с.

ISBN 978-5-4475-2825-6

В монографии анализируется соотношение категорий бытия, небытия и свободы в метафизике. Показано то, каким образом понимание абсолюта в качестве субъекта актуально бесконечного можествования выводит философское размышление об абсолюте за пределы не только онтологии, но и генологии. Рассматривается соотношение онтологического доказательства бытия Бога с метафизическим аргументом в пользу его небытия и показывается философско-мистический смысл последнего. Выстраивается контекст, в котором становится возможным более дифференцированное понимание учения Экхарта о ступенях прорыва духа к абсолюту. Отдельно разработана тема парадоксов актуальной бесконечности в истории метафизики.

Для философов, историков метафизики, специалистов по философии религии и теологов, а также для широкого круга всех интересующихся ключевыми проблемами, с которыми сталкивается искусство философского мышления об абсолюте, свободе и бесконечности.

Ключевые слова: метафизика, онтология, генология, философия религии, философское богословие, актуальная бесконечность, абсолют, бытие, небытие, ничто, свобода.

УДК 111
ББК 87.151

ISBN 978-5-4475-2825-6

Введение

Предлагаемая читателю книга посвящена следующим фундаментальным проблемам метафизики. Как соотносятся категории бытия, небытия и свободы? Чем определяется потребность умозрения размышлять о том, что выше всякого бытия? В чем смысл выведения метафизики, т. е. философского учения об абсолюте, за пределы не только онтологии, т.е. учения о бытии, но и генологии, т. е. учения о едином? Почему нельзя утверждать, что онтологический универсум, метафизический универсум и действительность – это одно и то же? Что это значит – находиться за пределами бытия? Что значит находиться за пределами метафизического универсума? Что значит находиться за пределами действительности? В каком смысле единство и бытие абсолюта можно считать метафизическими «перформативными высказываниями» абсолюта о себе самом, которыми он созидает себя в качестве Единого и Сущего? Как соотносятся свобода абсолюта и свобода человека? В чем состоит главное различие между учениями Гегеля и Шеллинга об абсолюте? Как соотносится онтологическое доказательство бытия Бога с метафизическим аргументом в пользу его небытия? Как

соотносятся свобода абсолюта и свобода человека? Размышления на эти темы выстраиваются вокруг центрального вопроса о том, какой философский смысл может иметь классическая в истории умозрения тема актуальной бесконечности, каким образом метафизическая интуиция актуальной бесконечности явным или имплицитным образом послужила тем стержнем, на котором строились и держались многие основополагающие философские системы: от Платона и Аристотеля до позднего Шеллинга. Отдельно разработана тема парадоксов актуальной бесконечности в истории метафизики. Это, в частности, парадоксы самосоотнесенности, имманентной трансцендентности, отрешенного присутствия, деяния через недеяние, а также парадоксы, связанные с попыткой осмыслить абсолют в качестве силы, стоящей над бытием, метафизическим универсумом и действительностью. Здесь при рассмотрении в моем контексте учения Экхарта о метафизической возгонке конечного духа мне, в частности, пришлось уточнить число ступеней его «прорыва» к абсолюту. Рассмотрена парадоксальность разрабатываемой мною концепции «перформативных высказываний» и «молчания» абсолюта. Текст книги в целом – это скромная попытка продемонстрировать то, в чем состоит ис-

кусство апофатики, выявляющей конкретную ограниченность и сферу применения тех или иных катафатических высказываний об абсолюте.

В книгу также вошли материалы нашей беседы с проф. А. Л. Доброхотовым,[1] состоявшейся 11 мая 2017 года в рамках цикла философских бесед «Реплики», совместного проекта Института философии РАН и библиотеки им. Ф. М. Достоевского «Анатомия философии: как работает текст» (организатор проекта и ведущая – *Ю. В. Синеокая*[2]).[3] Беседа фактически развивалась на основе обсуждения основных результатов моей предыдущей монографии.[4] Кроме этого в книге содержатся мои размышления «вслух», где некоторые тезисы и вопросы я вкладываю в уста историко-философских персонажей и где я выстраиваю диалог с самим собой в качестве *Автора* и виртуального *Собеседника*.

---

[1] *Доброхотов Александр Львович* – доктор философских наук, ординарный профессор Школы культурологии факультета гуманитарных наук. НИУ «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: adobrokhotov@hse.ru.

[2] *Синеокая Юлия Вадимовна* – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru.

[3] Видеозапись беседы см.: https:// iphras.ru/ 11_05_2017_dobrokhotov.htm.

[4] *Кричевский А.В.* Сила небытия: Метафизика за пределами онтологии. Москва – Берлин: Директ-Медиа, 2015.

1. Бытие, свобода и всемогущество абсолюта: постановка проблемы

А. Л. Доброхотов. Когда мне был предложен такой формат нашей встречи, я сразу не раздумывая согласился. Заявленные темы нашей беседы сконцентрированы вокруг книги Андрея Владимировича «Сила небытия». Она касается предельных философских тем: бытие, свобода, Бог. Я тоже занимался этой темой, и мне поэтому было интересно попытаться ее как-то еще превратить в разговор и диалог. Но потом я, честно говоря пожалел, что клюнул на удочку Юлии Вадимовны, потому что говорить об этом можно в ходе семинара или, может быть, в ходе какой-то узкой работы специалистов. Я сейчас плохо представляю, как мы эти темы будем озвучивать. Однако в качестве введения я хотел бы сделать маленький исторический экскурс, причем даже не столько в философию, сколько в историю науки, как бы в форме извинения перед слушателями за то, что мы подсовываем такие темы.

В одном интервью у Хайдеггера спросили (это были пятидесятые годы, когда все боялись, что начнется война очередная), не боится ли он, что русские сбросят атомную бомбу. И он сказал, что не боится,

потому что атомная бомба уже взорвалась в поэме Парменида. Если подумать, то это совсем не плохое мотто. Если кто-то вдруг читал поэму Парменида, то помнит, что он рассуждает о том, что есть только бытие, а все остальное – видимость. Бытие – это сияющий шар бесконечного радиуса. Если погрузиться в его аргументы, то вдруг в сознании человека появляется такая вспышка: действительно, все аннигилируется, остается одно чистое бытие. Парменид был первым, кто изобрел вот такой, как сказал бы писатель, «глиняный пулемет», который весь мир видимости превратил в однородное бытие. Но Хайдеггер имел в виду, что с этого момента начинается эволюция западного рационализма, техники, которая из мира делает объект. Из этого проистекает катастрофа для культуры.[5] Собственно, про эту «атомную бомбу» мы и будем, видимо, сегодня говорить. Но забавно вот что. Когда немцы осуществляли урановый проект, там двумя ключевыми мыслителями были Гейзенберг[6] и Вайцзеккер. Выяснилось, что они тщательнейшим образом изучали труды Платона: Гейзенберг в особенности «Теэтет», а Вайцзеккер – напрямую

[5] *Хайдеггер М.* Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Москва, 1991. С. 69–79.

[6] *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. Москва, 1987.

«Парменида», о котором Вы, Андрей Владимирович, писали; т.е. он тщательно изучал построение этого типа рациональности. К чему я это говорю? Да вот к тому, что физики, которым вообще-то говоря в двадцатом веке, да еще в процессе «уранового проекта», вроде бы философия была ни к чему, – они сидели и по предложениям разбирали «Парменида». Потом Вайцзеккер написал соответствующую статью, которая есть и на русском.[7] Казалось бы, девятнадцатый век с его позитивизмом и наукой похоронил все это, но когда дело дошло до предельных, а может быть, даже страшных вещей, то вдруг оказалось, что диалог Платона «Парменид»... позарез нужен Вайцзеккеру. Это вот мое введение. Сейчас мы попробуем подойти ближе к философии.

Автор. Заявленная тема у нас – это «Размышления о бытии и свободе...». Замечу сразу, что этой теме практически полностью посвящена моя упомянутая здесь книга.[8] Проблема здесь в том, как соотносятся бытие и свобода. Я буду больше говорить о метафизике, т. е. об искусстве философского размышления об абсолюте, а Александр Львович, может быть,

---

[7] *Вайцзеккер К. Ф.* Физика и философия // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 115–125.

[8] *Кричевский А.В.* Сила небытия: Метафизика за пределами онтологии. Москва – Берлин: Директ-Медиа, 2015.

больше скажет в этом контексте о человеке, хотя о человеке, или, точнее, о конечном духе, я, наверное, тоже буду говорить, причем в значительной мере опираясь на Майстера Экхарта, великого немецкого философского мистика. Отправной точкой в моих размышлениях на эту тему были, однако, лекции позднего Шеллинга по «философии откровения». Поскольку у нас речь помимо прочего должна иди о том, как в философских произведениях работает текст, то хочу обратить внимание на то, что ключевыми здесь, по моему мнению, следовало бы считать лекции с десятой по пятнадцатую. Там Шеллинг излагает свой фундаментальный метафизический замысел, который, однако, с его реализацией в дальнейшем изложении совпадает не полностью. Замысел этот, однако, с моей точки зрения абсолютно гениальный. Шеллинг начинает здесь с того, чтобы понять мир не как данность, как результат свободного деяния, свободного полагания, т. е. творения в его подлинном смысле. Вопрос, которым задается здесь Шеллинг, изначально таков: как устроен в себе абсолют, чтобы он был способен свободно сотворить мир? Если сравнить позиции Шеллинга и Гегеля, то у последнего ни о каком свободном созидании со стороны абсолютного духа (это окончательное имя абсолюта как у

Гегеля, так и у Шеллинга) не может быть и речи. Дело в том, что гегелевский абсолютный дух фактически вынужден разделять себя на абсолютную идею и природу как инобытие абсолютной идеи, а потом путем преодоления природы возвращаться к себе. Природа и конечный дух, преодолевающий природу и развивающийся, постепенно снимающий свою конечность в процессе этого преодоления, представляют собой мир. Актуально бесконечной вершиной этого процесса мы, по гегелевскому замыслу, должны считать сам же абсолютный дух, в котором имеет место снятие духа конечного. Абсолютный дух для Гегеля и есть не что иное, как полностью преодоленная природа, или абсолютное бытие. В это бытие, однако, всегда уже включены в качестве хотя и «снятых», но тем не менее неизбывных имманентных конституирующих моментов логическая абсолютная идея и природа как инобытие абсолютной идеи. Синтез этих моментов, т.е. абсолютная идея, вернувшаяся к себе в результате процесса преодоления природы, это, по Гегелю, и есть абсолютный дух, или, иначе говоря, абсолютное бытие. Никакой свободы абсолютного духа по отношению к бытию мы здесь увидеть не можем. Абсолютный дух всегда уже неизбежно и есть само это бытие, или, как говорит Гегель, аффирма-

тивное бытие, понимаемое как результат «отрицания отрицания»: логическая идея имеет свое отрицание в природе, а природа преодолевается в абсолютном духе, который выглядит для умозрения как результат этого процесса, хотя для Гегеля в конечном счете именно абсолютный дух и есть абсолютное первоначало, или первая метафизическая реальность, которая таким вот образом вечно «крутится» сама в себе.

Шеллинг же подходит к делу принципиально иным образом. Он ставит вопрос о том, как мы можем и должны мыслить себе абсолют, чтобы постичь его как метафизическую силу, *свободную* по отношению ко всякому бытию, в том числе своему собственному.

Важно поэтому отдавать себе отчет в том, какой же именно интуицией свободы руководствуется Шеллинг, выстраивая свою концепцию абсолюта. В общем виде в его интуиции свободы можно выделить по крайней мере следующие моменты. *Во-первых*, это свобода *от* чего-либо. *Во-вторых*, это свобода *в* чем-либо. Можно сразу заметить, что здесь в обоих случаях предполагается некоторое отношение субъекта свободы к тому, от чего или в чем он свободен, т. е. отношение к объекту свободы. *В-третьих*, наконец, это свобода субъекта от самого соотношения с объектом свободы. В ходе дальнейшего

изложения я помимо прочего постараюсь продемонстрировать то, как реализуются эти моменты в шеллинговской концепции абсолюта.

Итак, свобода и бытие. С чего начинает и к чему приходит Шеллинг, осмысливая диалектику этих категорий? Хотя исходным пунктом шеллинговских рассуждений – из *дидактических* соображений – является вопрос о сотворении мира, однако затем оказывается, что для того, чтобы ответить на него, необходимо прежде всего рассмотреть отношение абсолюта – именно как свободного творца – к своему же собственному бытию. Шеллинг начинает изложение своей собственно *позитивной* в его понимании философии с умозрительной демонстрации того, что абсолют, или абсолютный дух, или *безусловно абсолютный дух (der schlechthin absolute Geist)*, имеет триадическую структуру. Его моментами являются, во-первых, чистая возможность, или можествование, способность, во-вторых, чистое бытие и, в-третьих, собственно дух как единство того и другого. Чистое бытие для Шеллинга – это абсолютная сила покоя, благодаря которой абсолютный дух способен не отпускать себя во внешнее бытие и не творить мир. Это условие возможности свободного акта сотворения мира. Абсолют не вынужден творить мир, а имеет в

самом себе метафизическую опору, благодаря которой он может этого не делать. Он может не творить мир, и в этом смысле может не быть, т.е. не быть в качестве мира. Одно из названий абсолютного духа у Шеллинга – это Могущий не быть. В этом – радикальное отличие Шеллинга от Спинозы, которого он весьма жестко критикует прежде всего за то, что спинозовская субстанция, согласно Шеллингу, устроена так, что она всегда находится в экзистенции, т.е. во внешнем существовании. Это значит, что нельзя даже помыслить такой метафизический момент, когда она была бы в состоянии возможности, т.е. утверждала бы себя в качестве силы, стоящей прежде своего собственного бытия. Она, согласно Шеллинговскому пониманию Спинозы, всегда уже существует. Поэтому Шеллинг указывает на то, что субстанция Спинозы непредмыслимым образом (unvordenklicherweise) всегда уже оказывается перешедшей в бытие, т.е. мы не можем умозрительно уловить ту метафизическую подоплеку бытия субстанции, которая метафизически предшествует этому бытию и потому может выступить по отношению к нему в качестве его потенции, или в качестве чистого можествования. Уловить эту позицию чистого можествования мы в случае Спинозы не можем именно потому,

что в его концепции она просто отсутствует. Спинозовская субстанция есть нечто всегда уже сущее, причем сущее как экзистенция, или, если использовать выражение Гегеля, как вне-себя-бытие. Именно поэтому она, по Шеллингу, несвободна. Шеллинг называет ее слепым, беспомощным, бессильным, как бы «обморочным» («ohnmächtig») бытием. Для Шеллинга, однако, субстанция Спинозы – это метафизическая фикция, т.е. такой метафизической реальности с его точки зрения просто нет.

Как же обстоит дело с шеллинговским абсолютным духом? Прежде всего Шеллинг указывает на то, что абсолютный дух, опираясь внутри себя самого на момент чистого бытия, который он имеет в себе до всякого сотворения мира, оказывается свободным от необходимости перехода в экзистенцию, а тем самым и от необходимости творить мир. Он может это делать, а может и воздержаться от этого деяния. Поскольку же мир в концепции Шеллинга представляет собой инобытие абсолютного духа, т. е. бытие мира выступает как форма бытия самого же абсолютного духа, то указанная свобода может быть понята как свобода абсолютного духа по отношению к своему бытию, а именно, к своему *бытию в качестве мира*. В этом метафизически ограниченном смысле абсолют-

ный дух выступает у Шеллинга как Тот, Кто *может не быть*. Таков эксплицитно выраженный метафизический замысел Шеллинга. Однако, на мой взгляд, в концепции Шеллинга имплицитно заложено нечто большее. Что я имею в виду? Дело в том, что шеллинговский абсолютный дух, описанный только что указанным образом, оказывается несвободным по отношению к своему собственному бытию.

Хотя он свободен от необходимости творить мир, но его собственное бытие для него есть безусловная данность. Ее он не творит. Между тем глубинный замысел Шеллинга состоит именно в том, чтобы осмыслить абсолют как силу, свободную по отношению ко всякому бытию, бытию как таковому. Категория бытия изначально употребляется Шеллингом в максимально универсальном смысле. Ведь поначалу он не вводит никаких ограничительных оговорок о том, что под бытием нам следует подразумевать некое иное бытие абсолюта, отличное от его метафизически изначального бытия. Бытие здесь фактически, хотя и неявно, преподносится Шеллингом как актуально бесконечным образом всеобъемлющее, как такое, вне которого ничего нет и быть не может. Это значит, что даже изначальное, вечное, актуально бесконечное бытие абсолюта мы должны осмыслить не

как данность, а как, если угодно, объект свободы абсолюта. Тем самым мы в конечном счете приходим к усмотрению того, что объект господства абсолюта заполняет собой все онтологическое измерение метафизического универсума. Что же в таком случае остается на стороне субъекта абсолютной свободы? Шеллинг уклоняется от ответа на этот вопрос. В дальнейшем изложении он фактически совершает радикальную подмену понятий, обманывая ожидания внимательного читателя, ибо вводит только что описанные мною ограничения в понимании того, что же должен представлять собой объект абсолютного господства. Ведь чистое бытие как вторая форма абсолютного духа, равно как и для себя сущее единство всех трех его форм (аффирмативное бытие абсолютного духа) – это для шеллинговского абсолюта отнюдь не объект господства, а неизбежная данность, причем такая, которой метафизически ничто не предшествует. В этом отношении Шеллинг не далеко уходит от критикуемого им Спинозы. Ведь получается, что «непредмыслимым образом» для Шеллинга существует хотя и не мирское бытие абсолюта и не «действительная Троица» как запредельная миру вершина мирового теогонического процесса, а его онтологически изначальное бытие, т. е. сам абсолют-

ный дух в единстве трех его извечных метафизических форм. В этом отношении абсолютный дух Шеллинга столь же несвободен по отношению к своему собственному бытию, как и абсолютный дух Гегеля. Разница состоит лишь в том, что у Шеллинга абсолютный дух свободен по отношению к своему собственному *ино*бытию, он отнюдь не нуждается в нем и может его не создавать вовсе, тогда как абсолютный дух в гегелевском понимании всегда уже включает в себя в качестве своих неизбывных моментов абсолютную идею и природу. У Гегеля получается так, что быть единством логической идеи и природы – это опять-таки не свобода, а метафизическая природа абсолютного духа. У Гегеля абсолютный дух извечно разделяет себя на эти моменты и при этом извечно снимает это разделение, результатом которого опять-таки оказывается он сам. Как бы мы ни обращали этот результат, указывая на то, что именно абсолютный дух, а не просто логическая идея, является для Гегеля абсолютно изначальной метафизической реальностью, все равно мы не можем уйти от констатации того, что инобытие является в гегелевской концепция хотя и снятым, но абсолютно неизбежным моментом жизни абсолютного духа. Он тем самым оказывается несвободным не только по отношению к

своему аффирмативному бытию, но даже по отношению к своему инобытию в качестве мира, природы и конечного духа. Шеллинг пошел здесь дальше Гегеля по крайней мере в том аспекте, что освободил абсолютный дух от метафизической обусловленности своим же собственным инобытием. Ограниченность же шеллинговской экспликации состоит в том, что абсолютный дух здесь – это не Тот, Кто может быть безусловно (по-немецки можно было бы сказать так: der schlechthin sein Könnende), а всего лишь тот, кто может быть иным образом (der anders sein Könnende).

Здесь я задался следующим вопросом. Если Шеллинг понимает свободу абсолюта по отношению к своему бытию как господство над ним, если он хочет постичь абсолютный дух как силу, стоящую над бытием и тем самым за пределами бытия (это для Шеллинга условие возможности такого господства), – причем за пределами бытия как такового, а значит, за пределами всего бытия, в том числе и за пределами его собственного вечного и актуально бесконечного, абсолютного, божественного бытия, то можем ли мы опять-таки снова приписать этой силе некое бытие? Если мы это сделаем, то опять-таки, во-первых, объектом господства абсолюта окажется вовсе не актуально бесконечное бытие, ибо искомая

сила не будет господствовать над своим собственным бытием. Сколько бы мы ни повторяли этот ход мысли, мы будем увязать в потенциальной, или, говоря словами, Гегеля, «дурной» бесконечности. Это означало бы, что мы на самом деле топчемся на месте, не решая поставленной задачи. Поэтому этой силе мы можем приписать только небытие, причем небытие абсолютное. Приходится, таким образом, утверждать, что Бога нет. В нашем контексте, однако, этот тезис имеет не атеистический, а метафизически-мистический смысл. Трансцендентность по отношению к объекту господства – это, согласно интуиции позднего Шеллинга, условие господства над этим объектом. Трансцендентность по отношению к собственному бытию – условие господства над собственным бытием. Это, далее, условие господства над всем остальным бытием. Тот, кто не свободен по отношению к своему собственному бытию, не может утвердить свою свободу и по отношению к иному бытию. Поэтому условием возможности свободного творения является – вопреки эксплицитному утверждению Шеллинга – не извечное наличие в абсолютном духе чистого бытия как его второй метафизической формы, а господство над своим собственным бытием в единстве всех трех его форм, а значит –

абсолютное небытие Творца. По исходному замыслу Шеллинга, безусловно абсолютный дух должен быть постигнут как свободный и, соответственно, трансцендентный даже по отношению к формам своего собственного бытия, а значит, по отношению к своему бытию как таковому.[9]

В этой связи я обратился к некоторым древним философским текстам, и прежде всего к знаменитому диалогу Платона «Парменид». Здесь Платон вкладывает в уста Парменида рассуждения о Едином и его бытии. Знаменитый же тезис самого Парменида состоит, как известно, не только в утверждении о том, что бытие – и только бытие – есть, а еще и в кажущемся излишним утверждении о том, что небытия вовсе нет. Как в нашем контексте нам следовало бы понимать это второе утверждение? Очевидно, что не как простое и банальное утверждение ничтожности небытия и констатацию отсутствия какой бы то ни было его метафизической ценности. Дело в том, что небытия, о котором у нас сейчас идет речь, нет не в отрицательном, а, если угодно, в мистически-аффирмативном смысле, а именно: абсолют – это сила, стоящая над бытием как таковым и властвующая

[9] См. напр. *Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861. Zweite Abteilung. Bd. 3. S. 256.

над ним. Ключевой в диалоге «Парменид» является так называемая первая «гипотеза», рассуждение в которой завершается выводом о том, что первое Единое «не существует никоим образом». Истинное Единое, как указывает Прокл в своем комментарии, полностью изъято из плена бытия.[10] Дальнейшие гипотезы у Платона излагаются так, что между первой и всеми остальными можно наблюдать некий разрыв, более того, я бы сказал – абсолютную пропасть. Там нет необходимого перехода от первой гипотезы ко второй: от первого, или абсолютного, Единого к Единому сущему. Придя к утверждению о том, что если Единое едино, то мы никоим образом не можем приписать ему какое бы то ни было бытие, Платон останавливает рассуждение о нем и просто предлагает теперь посмотреть, что мы можем сказать о Едином, если предположим, что оно существует. (Замечу сразу, что отсутствие такого необходимого перехода вовсе не следует понимать как некое недомыслие. Напротив, оно может играть важную символическую роль, указывая на самодостаточность абсолютного Единого и отсутствие какой бы то ни было метафизической необходимости перехода к бытию. Как раз

---

[10] *Proklos Diadochos*. Kommentar zum platonischen Parmenides / Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2010. S. 81.

такое положение дел является условием возможности поистине свободного созидания бытия.) Существующее Единое представляет собой у Платона Единое в бесконечном множестве и в конечном счете оказывается метафизически аналогичным гегелевскому абсолютному духу, равно как и аристотелевскому мышлению о мышлении. О первом же Едином мы можем лишь сказать, что оно – (1) едино, а также то, что (2) именно в силу своего единства оно не существует никоим образом. Можно также уже здесь добавить и тезис о том, что если бы мы подвергли первое Единое как таковое отрицанию, т.е. стали бы отрицать не его бытие, а его единство, то убедились бы в том, что (3) Единое сущее без абсолютного Единого существовать не может. Единство Единого первой гипотезы есть условие возможности существования Единого второй гипотезы. Эти утверждения о первом Едином являются утверждениями метафизическими, но не онтологическими. Тем самым мы здесь имеем пример построения метафизики за пределами онтологии. Онтологический универсум в определенном смысле «меньше» универсума метафизического, он не исчерпывает его, ибо размышления об абсолютном Едином, резюмированные в только что приведенных мною трех тезисах, во всяком слу-

чае выходят за его пределы. У Плотина мы можем наблюдать колебания в вопросе о том, можем ли мы приписать абсолютному Единому бытие. С одной стороны, он хочет осмыслить свободу абсолюта по отношению к собственному бытию, а с другой – склоняется к утверждению о том, что для него все же лучше быть, чем не быть и что поэтому он всегда уже существует. Но тогда получается, что для абсолюта лучше быть Единым сущим, чем оставаться в себе Единым как таковым. Но тогда получается, что для первого Единого лучше быть… вторым Единым. Для Прокла, который систематизировал платоновские и последующие неоплатонические рассуждения о Едином, такое утверждение было бы просто абсурдным. Ведь согласно приведенному выше третьему тезису, второго Единого без Единого абсолютного просто не может быть. Если бы абсолютное Единое, не сущее никоим образом, утратило свое надбытийственное единство, то произошла бы полная «аннигиляция» сущего Единого. Парадоксальным образом получается, что небытие абсолюта – это условие возможности его бытия, представляющего собой единство, присутствующее во множестве. Небытие абсолюта – это именно то, в силу чего он обладает свободой созидать бытие как таковое и тем самым утверждать себя

как силу, способную творить все сущее: как самого себя в качестве Единого сущего, так и мир конечного бытия. Именно эта интуиция лежала в основе шеллинговской критики так называемого онтологического аргумента, т.е. умозрительного доказательства бытия Бога. Согласно этому аргументу, мы вынуждены мыслить Бога таким образом, что он для нашего умозрения с необходимостью существует. Бытие – это якобы одно из совершенств, так что если бы Бог был лишен бытия, то он не был бы абсолютно совершенным, а значит, не был бы Богом. Без бытия абсолют якобы несовершенен и не соответствует заложенному в нашем разуме понятию о Боге. Тезис же позднего Шеллинга состоит в том, что если абсолют существует необходимым образом, если он не может не быть, то он несвободен по отношению к собственному бытию. Главная интуиция Шеллинга состоит как раз в усмотрении того, что абсолют – это Тот, Кто может не быть. Поэтому переход к бытию отнюдь не вытекает с необходимостью из метафизической природы абсолюта. В абсолюте вообще нет природы, ибо он обладает безусловной свободой. Природа может лишь проистекать из свободы абсолюта благодаря акту свободного полагания, который он может совершить, а может и не совершать. Абсолют есть лишь

в том случае, если он решает сотворить свое собственное бытие. В этом случае его природой как сущего будет то, чтобы быть абсолютным духом, в свою очередь свободным сотворить свое инобытие. Причем даже если абсолют переходит в бытие, то это вовсе не значит, что он опускается на более низкий метафизический уровень: сам по себе он все равно остается на своем изначальном, надбытийственном уровне. Эта метафизическая тишина, которую абсолют сохраняет на своем уровне, является условием возможности свободного полагания как бытия абсолюта, так и бытия мира. Безусловная метафизическая тишина небытия, т.е. самодостаточная отрешенность от всего без исключения – это абсолютное условие свободы и актуально бесконечного всемогущества абсолюта. Сказанное уже означает и то, что всякое бытие возможно лишь на фоне этой тишины. А. Н. Чанышев метко замечает в своем весьма остроумном трактате: «Свобода – это детерминированность небытием» (тезис 39).[11] Упоминание об этой тишине напомнило мне, однако, что, пожалуй, мне пора пока прерваться. Потом я продолжу, а теперь, может быть, Александр Львович выскажет свои соображения.

---

[11] *Чанышев А. Н.* Трактат о небытии // Философия и общество. 2005. № 1. С. 5–15.

А. Л. Доброхотов. Да, у меня в запасе есть несколько вопросов. Может быть, Вы продолжите, отвечая на них. Меня немножко удивила Ваша презентация своей темы. Я перед встречей еще раз перелистал Вашу книгу и перечитал некоторые места. На самом деле Вы, Андрей Владимирович, не так жестко отсекаете всех вокруг Шеллинга. Здесь же у вас получилось, что Шеллинг – это как бы апостол свободы, а остальные как будто все время пробуксовывают и скатываются к утверждению необходимости. Но в Вашей книге я такого не увидел. Там представлена группа мыслителей, которые как бы перебрасывают друг другу мяч, причем каждый по-своему выступает за свободу. В книгу встроены два диалога, довольно искусно сделанные. Поскольку я листал недавно книгу, могу слушателям сразу сказать: сороковая и двести десятая страницы. Запишите. Это будет полезно, если книга попадет в руки. Напрямую пробиться сквозь первые страницы, быть может, тяжело будет, а так вы сразу поймаете эти два живых диалога, довольно остроумных. Там выступают неоплатоник, гегельянец, шеллингианец, и даже Майстер Экхарт включается туда. Там получается, что все же у каждого есть своя правда. Я готов, например, защищать позицию Гегеля, которого вы сейчас очень жестко записали в

детерминисты. На самом деле его абсолютный дух – это, конечно, свобода, которая все время включает небытие, как раз для того, чтобы спасти себя. Так мне представляется. Если небольшой экскурс сделать: откуда вообще возникла эта тема бытия с сопутствующими темами творчества, свободы, самоопределения? Она возникла у греков. Шире говоря, в рамках национальных философий. Их было всего три. И из этого корня выросло все остальное. Это – Греция, Индия и Китай. Все остальное – вторично, третично и т. д. (Рим уже плохо понимал, что греки говорили об этом.) Но тема бытия существует даже не в трех, а в двух версиях: только греки и только Индия. Для Китая вообще это не свойственно. Там есть другая логика, или, скорее, нумерология. Там есть понятие обладания, или присвоения. Вот через него они описывали «сборку» универсума. Но греки по крайней мере запустили эту тему в оборот. Почему? Потому что греческому сознанию очень важно было найти очевидность и эту очевидность передавать другим: не рассказывать что-то, а доказывать. Это на самом деле революционный прорыв, причем весьма нетривиальный. Гераклит, например, был против этого, он говорил о том, что не надо ничего доказывать, нельзя «спорить о величайшем», а вот Парменид

первый в истории философии, как это и Гегель отмечает, выдвинул доказательство. У него оно предельно простое. Он сказал, что бытие есть, а небытия нет. Попробуйте опровергнуть. Для того, чтобы это опровергнуть, надо как минимум самому быть. И вот тут любая попытка скептического опровержения не срабатывает. Не срабатывает она и до сих пор. Хотя у Парменида тут же появился оппонент. Софист Горгий сказал, что если вообще есть бытие и кроме него ничего нет, то значит и то, что мы видим как явленное, тоже не существует. Ничего этого нет. Бытие есть пустота и ничто. И это тоже Горгий здорово доказал. Эти доказательства сохранились. По крайней мере оба они в сумме сказали, что бытие и ничто – это одно и то же. И здесь у меня первое возражение моему уважаемому коллеге. Здесь все-таки фигурируют не столько бытие и небытие, сколько бытие и ничто. У вас в книге получается так, что это как бы конвертируемые понятия: понятие небытия вроде бы можно заменить понятием ничто и наоборот, – по мере необходимости. Так ли это? Есть ли здесь какая-то симметрия? Дело в том, что противоречие возникает в том случае, если мы говорим: «Небытие есть». А если мы говорим: «Ничто есть», – противоречия не возникает. И поэтому мы видим, что греки в конечном сче-

те «ничто» ассимилировали в свою философию. А вот с «бытием» они как-то даже не очень охотно работали. Выяснилось, что оно двусмысленно. Или есть бытие, но тогда ничего больше нет. Или есть явление, но тогда надо допустить существование небытия. Демокрит прямым текстом так и говорит: небытие есть в такой же мере, как и бытие. И тогда все складывается: пустота и вот эти кубики первоэлементов, атомы – в пустоте. Но дело в том, что эту возможность из атомов строить мир он купил за счет противоречия. Он сам честно признался, что это противоречие, или, как он выразился, «незаконнорожденное суждение». Но грекам это не нравилось, они были фанатами логики. Поэтому и Платон, и Аристотель пытаются найти все-таки такое сверхпонятие, которое бы избегало противоречий и допускало становление. Они довольно сложно работали с глаголом «быть» (эйнай). Платон на первое место поставил два таких суперпонятия, как «единое» и «благо», – в первую очередь, конечно, «единое», и он с ним работал. Аристотель же изобрел, можно сказать, собственное философское понятие. «Усия» – это субстантивированное причастие от глагола «быть». Так он называл высшее божественное сущее – или «ум» (нус), или «усия», т. е. не бытие, а именно сущее: этим акцентируется, что

абсолют это все-таки субъект, который существует. Потом немцы это развернут в полной мере, и особенно Шеллинг, конечно, а от него и наш Соловьев переймет эту манеру называть высшее сущим, а не бытием. И тут замаячила проблема свободы, о которой мы тоже будем говорить. Надо сказать, что греков она не очень волновала. В принципе они почти все соглашались с тем, что если мы от телесного переходим к психическому, а от психического к высшим уровням понимания, к уму, то мы тем самым движемся к свободе. Ум-нус не только понимает все, но он еще себя отделяет от всего, а значит, выключает себя из цепочки причин. Он «от всего отрешен». Это – одно из важных понятий Вашей книги: отрешенность. Анаксагор говорит: ум есть «пантон кехорисменон», т. е. он существует отдельно от всего, ни с чем не сливаясь. Вот, собственно, это – источник свободы. Позднегреческая философия, синхронная с ранним христианством, конечно, уже озабочена этой проблемой, проблемой свободы. Об этом пишет Плотин. И очень важен в этом отношении Августин. Здесь мне как раз не хватало в Вашей книге еще одного участника диалога: конечно, – Августина. Для него бытие со всеми его очевидностями уже не такое важное понятие, а вот свобода, которая ищет Бога и предпола-

гает, что Бог свободен, – это вот важно. И Августин создает колоссальную тринитарную философию, где Бог именно троичен. Поэтому он ни единство, ни множество. Здесь парменидовская логика уже не нужна. Это троичность, которая в состоянии сама себя опосредовать. В общем, она свободна от внешней детерминации. Интересно, что Августин в принципе вспоминает эти аргументы: что бытие есть, что это очевидность, почти как у Декарта cogito (кстати, вот Декарта мне тоже не хватало в вашей книге). Но это он делает как-то между прочим: походя вспоминает. Нам, правда, может быть, пригодится то, что у Августина присутствуют три элемента. Не два – бытие и сознание, как у Парменида, а три: это «Я существую», «Я знаю что я существую» (это абсолютная очевидность) и «Я люблю свое существование». Вот тут читатели обычно удивляются: ведь кто любит, а кто не любит, это кому как повезло. Почему Августин уверен, что мы – любим. Но все-таки amor (*лат.*) – это любовь в том смысле, что есть нечто, к чему человек не равнодушен. Если это мое бытие, то значит оно личностное. Скорее, здесь так это надо понимать. Хитрый Хайдеггер увидел, что эта тройка понятий есть уже у Парменида. Он внимательно прочитал тезис о том, что быть и мыслить – это одно и то же. А

там есть слово «аутос», т. е. «то же самое». И Хайдеггер сказал, что на самом деле здесь есть три элемента: тождество, выражаемое греческим словом как «аутос», т. е. по сути «самость», бытие и мышление, которые этим тождеством соединяются. Здесь уже появляется тема личности и свободы, которая дальше начинает развиваться. Для средних веков это уже серьезная, мучительная тема. Ренессанс немножко о ней забывает, а с Лютера начинается страшное обострение этой темы, потому что для Лютера очевидно: должна быть и свобода, и абсолютная детерминированность божественной волей тоже должна быть. Но ни один из великих, о которых Вы пишете, не прошел мимо этой темы. И вот я считаю, что за Гегеля можно заступиться и сказать, что он защищает и небытие и свободу, поскольку на высших уровнях никакой детерминированности быть не может. Причем небытие у Гегеля – это как бы инструмент самозащиты Бога от аффирмативности, финитности и так далее. Закончу последним моим возражением. Все-таки почему Вы считаете, что для абсолюта как бы естественнее не быть, что в этом – свобода. Ведь когда мы пытаемся построить эту пару понятий, то все равно исходным является бытие: оно в состоянии не быть. Наоборот же (т.е. переход от небытия к бытию) быть

не может. Иначе надо добавлять какие-то элементы: субъект, творческий субъект. Пусть он будет молчащий, пусть будет отрешенный, – но все-таки он есть или его нет? Здесь все равно мы вынуждены протащить контрабандой это ужасно неудобное слово «бытие». Вот на этом я останавливаюсь.

Автор. Да, действительно, интуиция, о которой мы говорим, очень непроста для постижения и вербализации. Каким образом абсолютный субъект бытия, т. е. Сущий, вдруг оказывается для нашего умозрения таким, что мы должны его мыслить как находящегося за пределами всякого бытия? Его нет никоим образом, так что мы даже не имеем права применять к нему какие бы то ни было онтологические категории. Делать это по существу запрещает нам изначальная интуиция позднего Шеллинга. Поэтому действительно, когда вы спрашиваете о том, совпадают ли в моем понимании ничто и небытие, я должен ответить – нет, ни в коем случае. У себя в книге я предложил употреблять слово «ничто» в качестве одного из наименований абсолютной самости, или абсолютного субъекта, причем субъекта как бытия, так и небытия. Состояние небытия тоже надо осмыслить как свободный акт. Абсолюта нет, но опять же его нет *свободным образом*. Небытие абсолюта – это опять-таки

результат свободного деяния. Он – не небытие, а Тот, Кого нет, субъект небытия. При этом метафизическая дистанция этого субъекта по отношению к своему небытию ни в коем случае не означает, что этот субъект, наоборот, сам по себе опять-таки существует. Иначе действительно получится, как вы, Александр Львович, удачно выразились, что мы снова контрабандой протащили в наши рассуждения категорию бытия. Этого порочного круга мы должны избегать всегда. Сейчас, однако, нам важно зафиксировать то, что абсолютный субъект небытия – это Тот, Кто *может, обладает силой* не быть. Это свободное небытие абсолюта является, далее, условием возможности его свободного бытия. Ничто, или Субъект свободного небытия, является также Тем, Кто может быть, кто обладает силой дать себе бытие и стать тем самым свободным субъектом бытия, т. е. Сущим. Абсолют и в самом деле *есть* Сущий, а именно в том – и только в том – случае, *если* он дает себе бытие. В этом смысле само бытие абсолюта как таковое, или абсолютное бытие, носит условный характер, ибо оно обусловлено актом свободной воли абсолюта, который даже в акте онтологического сотворения самого себя сохраняет свою отрешенность от бытия. Сам по себе он в любом случае удерживает свой надбытий-

ственный статус. Более того, коль скоро его небытие – это небытие свободное, то он стоит и над своим небытием, исчезая перед нашим умственным взором, говоря словами Экхарта, в бездне Божественности. Здесь я хочу обратить внимание еще вот на что. Тот, кто сейчас внимательно меня слушал, уже мог бы заметить, что небытие абсолюта в качестве первого Единого хотя и как бы парит над онтологическим универсумом, однако все же еще принадлежит универсуму метафизическому, чего мы не можем сказать об экхартовской бездне Божественности. Перед ее лицом, пожалуй, и в самом деле окончательно угасает свет нашего естественного разума и утрачивают свою силу любые возможные слова. Если же вернуться к гегелевскому абсолютному духу, то сказать о нем то, что он – сущий, мы никак не можем. Он и есть не что иное, как актуально бесконечное, аффирмативное бытие. Да, абсолют у Гегеля есть дух, он есть самосознание, тождественное бытию, т.е. бытие-сознание, – такой замкнутый метафизический круг, изливающийся внутрь самого себя свет, который именно в силу этой рефлексии в себя и есть актуально бесконечное бытие. Но абсолютный дух Гегеля в принципе никак не дотягивает до уровня Сущего. Это – просто бытие, как бы мы его ни обозначали

далее: для-себя-бытие, истинное бытие и проч. Почему? Да именно потому, что он не способен стоять над своим бытием, а потому не может быть и его субъектом. Что касается небытия, то конечно, говорить о нем трудно. Ведь раз мы о нем хоть как-то говорим, раз мы пытаемся о нем размышлять, то сразу напрашивается возражение, сводящееся к указанию на то, что в таком случае мы уже противоречим себе, ибо так или иначе снова «протаскиваем» понятие бытия в якобы принципиально недоступную для него сферу метафизического универсума. Но в том-то и дело, что в метафизике существуют способы строить рассуждения о том, чему мы бытие никак приписать не можем. Это – то, что мы не можем назвать ни данностью, ни реальностью. Это, условно говоря, сила, которая властвует надо всем, о чем мы только можем помыслить, и благодаря которой может существовать все то, о чем мы можем помыслить. По отношению ко всему мыслимому она выступает как ничто. При этом, как я уже отмечал, ничто у нас выступает прежде всего в качестве свободного субъекта небытия. Ведь небытие для абсолюта – это тоже отнюдь не необходимая данность. Для абсолюта вообще нет никакой данности. Если бы хоть что-то оказалось для него данностью, т.е. тем, что он сам не сотворил, то

мы уже не имели бы права приписать абсолюту актуально бесконечное могущество, т.е. действительное всемогущество. Поэтому что касается небытия, то это, скажем так, некая метафизическая форма, которую создает и в которую облекает себя абсолютное Ничто.

2. Бытие Бога как Слово, или акт метафизического перформативного высказывания абсолюта

В этом же контексте я предложил рассмотреть самое начало Библии, где речь идет о сотворении мира. Здесь интересны, например, слова о том, что Бог сказал: «Да будет свет», – за которыми непосредственно следует констатация свершившегося факта: «И стал свет» (Бытие 1:4). Я предложил такие высказывания называть высказываниями перформативными, т. е. такими, само произнесение которых совпадает с тем действием, о котором в них идет речь. Филологи здесь приводят самые простые примеры. Скажем, «я объявляю собрание открытым», «я приношу свои извинения», «я поздравляю вас» и т. п.[12] Далеко не тривиальный смысл состоит здесь в том, что когда я произношу эти слова, то тем самым я делаю как раз то, о чем я говорю. Это – перформативные высказывания как предмет филологии. Там, по-видимому, дело обстоит достаточно просто. У нас же речь идет о *метафизических* перформативных высказываниях.

[12] См. напр.: *Апресян Ю. Д*. Избранные труды. Том II: Интегральное описание языка и системная лексикография. Москва: «Языки русской культуры», 1995. С. 147.

Библейское высказывание «да будет свет», или, что то же самое, «я создаю свет» является перформативным в том смысле, что само его произнесение является актом сотворения света. Так вот я предложил считать перформативным и высказывание, в классическом русском переводе гласящее: «Я есмь Сущий» (Исход 3:14). Это высказывание, по Библии, адресовано Моисею. Однако суть дела я предлагаю понимать так, что это Слово Бог высказывает прежде всего самому себе. У Шеллинга в лекциях по «философии откровения» имеются рассуждения об имени Иегова. Один из переводов я уже упомянул: «Я есмь Сущий». Шеллинг склоняется к лютеровскому переводу: «Ich werde sein, der ich sein werde» (буквально: «Я буду тем, кем буду»). В *тринадцатой* лекции по «философии откровения» он фактически повторяет этот перевод.[13] При этом, однако, он вводит такую интерпретацию этого высказывания, которая на самом деле заметно меняет его смысл. А именно: «Ich werde sein, der ich sein werde, *d.h*. der Ich sein *will*, es hängt bloß von meinem Willen ab, *dieser* oder ein anderer zu sein».[14] Перевод: «Я буду тем, кем буду, *т.е*. тем, кем Я

---

[13] *Schelling F.W.J*. Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861. Zweite Abteilung. Bd. 3. S. 269–270.

[14] Ibid., S. 279.

хочу быть, только от моей воли зависит то, буду ли я *этим* или иным». Именно эта интерпретация ведет нас в нужном направлении. Прежде всего заметим, что это высказывание сформулировано в будущем времени. Далее, с точки зрения интуиции актуально бесконечного можествования оно должно звучать предельно универсальным образом: «Если Я захочу, Я буду», – без всяких ограничительных добавлений и уточнений. Иначе говоря, от свободной воли абсолюта зависит не только то, какое определенное бытие он себе сотворит, а прежде всего то, сотворит ли он себе вообще какое бы то ни было бытие, в том числе и свое собственное. При этом будущее время здесь как раз указывает на то, что абсолют как таковой – «прежде» всякого бытия, в том числе и своего собственного. Он метафизически – «до» своего бытия, он – «перед» ним, а значит, «выше» него. Можно поэтому сказать также, что абсолют именно благодаря своей отрешенности от бытия занимает по отношению к нему более сильную позицию: надбытийственный абсолют метафизически *сильнее* своего собственного бытия. В *четырнадцатой* лекции Шеллинг говорит, что имя Иегова указывает на то, что Бог – это «не

просто Сущий, а Господь *своего* и тем самым всего бытия».[15] По отношению к абсолюту бытие может выступить как объект его воления. Воление как метафизический акт – это, по Шеллингу, собственно, и есть бытие. Абсолют *может* волить бытийственным образом и тем самым быть. Именно тем самым он и выступает у Шеллинга как Тот, Кто может быть (der sein Könnende). Из этого вытекает дальнейшая интерпретация: «Я могу быть тем, кем я хочу быть», – и, далее, соответственно: «Я могу быть», или «Я могу быть Сущим». И, наконец, третий этап интерпретации: «Я могу», – без каких бы то ни было уточнений, например, о бытии, об объекте можествования и проч. Последнее выражение фактически равнозначно высказыванию «Я могу *все*», в котором абсолют утверждает себя в качестве силы, стоящей не только над бытием, но и над всем метафизическим универсумом, выступая, как говорит Шеллинг в *двадцать седьмой* лекции, в качестве «Того, Кто возвышается над всем» (der über alles Erhabene).[16] И это все – метафизические перформативные высказывания. Когда же Бог говорит: «Я есмь Сущий», то тем самым он

[15] *Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861. Zweite Abteilung. Bd. 3, S. 295.

[16] Ibid., Bd. 4, S. 93.

«впервые» дает себе свое бытие и утверждает себя в качестве Сущего. Тем самым оказывается, что библейский текст, начиная изложение с сотворения мира, описывает метафизическую историю универсума отнюдь не с самого начала, ибо здесь ничего не говорится об онтологически изначальном метафизическом событии, а именно: о самосозидании абсолютом самого себя в качестве Сущего. Библия об этом умалчивает. По какой причине или с какой целью, мы можем только догадываться. В только что упомянутом ответе Моисею, правда, содержится намек на это самосозидание, однако высказываний об этом акте, сделанных в явной форме, мы в тексте не находим. Иначе бы мы прочитали примерно такие слова: «И сказал Бог: Да буду Я. И стал Бог Сущим». Однако и такое высказывание мы все еще не можем считать абсолютно первым метафизическим событием. Ему должно предшествовать высказывание: «Я – Единый», которым абсолют без какого бы то ни было перформативного высказывания о своем бытии утверждает свое внебытийственное, метафизически совершенно безразличное даже к самой возможности бытия единство и тем самым «впервые» создает метафизический универсум, утверждая себя в нем как его властитель. Сотворение метафизического уни-

версума предшествует сотворению универсума онтологического, реализуемого высказыванием Слова «Я есмь Сущий», которым онтологический универсум – опять-таки «впервые» – только и создается. Лишь потом следуют такие перформативные высказывания, как «Я создаю свет», «Я создаю мир» и т. д. Если следовать изначальной интуиции позднего Шеллинга, то придется утверждать, что эта предшествующая сотворению мира метафизическая история абсолюта является условием свободного акта созидания мира.

Что же касается вопроса о том, как соотносится свобода человека со свободой абсолюта, то об этом нам лучше всего поразмышлять вместе с великим немецким философским мистиком Майстером Экхартом. Об этом я скажу позже, а сейчас передаю слово Александру Львовичу.

А. Л. Доброхотов. Вот Ваши рассуждения про перформативность мне понравились. Это очень удачное и уместное уточнение. Но, собственно говоря, это не совсем Ваше изобретение, потому что с Вами солидарны и древние. Почти все они говорили о том, что божественное творение совпадает с актом произнесения слова. И египетская мифология, и в Индии есть «вач» – слово, которое произносится Богом. Т.е. это не такое творение, как если бы кто-то что-то лепил

из глины, а именно акт, совпадающий с произнесением слова. Но слово здесь – это структурная сила. Все-таки его надо произносить. И надо сказать, что философия время от времени переоткрывала это представление о перформативной силе. Cogito – это в конце концов не что иное, как перформативный акт, потому что именно в этот момент, по Декарту, я попадаю как раз в точку единства бытия и сознания. Из современных философов, кстати, Витторио Хёсле об этом специально писал, употребляя именно слово «перформативность» и утверждая, что идеализм можно доказывать перформативной методологией. И я бы даже не стал вас обвинять в желании немножко дописать Библию. Казалось бы, это несколько дерзкое желание, но оно по-своему логично. Скажем, отцы церкви, разрабатывая тринитарную метафизику, имели в виду, что состояние Бога до творения как раз предполагает соотношение одной субстанции и трех Лиц, которые могут осуществлять взаимное опосредование до творения. Это – как бы самосозидание через существование Троицы до творения. Здесь опять же не требуется вводить категорию «ничто». Ничто – важно, когда есть агрессия аффирмативного бытия, которое надо поставить на место, но на высших уровнях можно обходиться без него. Философы лю-

бят связывать с ничто и свободу. Это, собственно, и Экхарт, и, скажем, Сартр, который, как мы знаем, по-своему связал эти категории. Это – простейший способ разломить, взорвать тяжелую детерминацию данного мира. Ну а для Бога бытие и ничто – это все-таки, надо полагать, одно и то же. Ведь эти переливы работают, когда мы идем снизу вверх, поднимаясь на высшие уровни онтологии. Опять же я не очень согласен с тем, что есть метафизика вне онтологии. Ведь это получается игра слов, потому что тогда мы должны определить онтологию именно как поиск основ бытия в мире явлений. А если мы говорим о трансфеноменальном мире, то это тоже вполне можно называть онтологией. Ведь «то онтос он» – это «по сути сущий», истинно сущий. Здесь следует иметь в виду такое сущее, которое равно небытию. Ведь это единство катафатики и апофатики, – оно очень старое. Оно есть у Платона. Его почти все подхватили. Дионисий Ареопагит вообще сделал его центральным методом. По сути никто не спорил с тем, что высшее бытие обязательно должно еще пониматься и как ничто. Но вот утверждение о том, что оно должно быть также и небытием, представляется спорным. Еще одно замечание. Обратите внимание на то, как осторожно с категорией небытия работают

Платон и Аристотель. Аристотель расщепил ее на два понятия. Это 1) «стересис», «лишённость», которая противоположна небытию. Это по сути не что иное, как чистое ничто. И это 2) hyle, материя, которая на самом деле есть отрицание божественного ума. Это – предельное выпадение Бога из высшего мира. Ничто в смысле материи, которая потом начнет жить и двигаться к Богу. Эта hyle, можно сказать, есть живое ничто, которое содержится в аристотелевском Боге. А стересис – это логическое отрицание, которое на самом деле представляет из себя чистую негативность, бесплодность; то, от чего бежит материя и т. д. У Платона немножко сложнее. Но все равно я считаю, что когда берется божественное ничто, то оно не является небытием. Это, если угодно, стадия предельного самоотрицания Бога. Заметьте также, что у Гегеля в его онтологии очень много свободы. Это прежде всего свобода, которая начинается с тождества бытия и мышления в самом начале движения к абсолюту. Потом – очень драматичная свобода (я не уверен, что она даже у Шеллинга так драматична), когда бытие, исчерпав все, вдруг понимает, что оно должно еще использовать возможность не небытия даже, а именно смерти. У Гегеля даже еще страшнее. Ведь переход к природе от бытия, это отказ Бога от жизни. Это его

переход к смерти: «Бог умер». Ницше здесь в каком-то смысле повторил и христиан, и Гегеля. Он указал на то, что это не пустота, не отрицание, не негативность, а самая настоящая смерть, которая даже людям недоступна. Ну, и, соответственно, воскресение тоже, конечно, настоящее, а не какой-нибудь метемпсихозис. У Гегеля, заметьте, самое нелогичное – это как раз конец бытия. Из него никак не следует, что здесь нужен переход в природу. Это – чистый акт, так сказать, выброса субъекта в иное. Что касается Экхарта, то он сравнительно поздний мыслитель, мыслитель конца средневековья, когда времена уже были очень нервные, напряженные, когда наступал ренессанс со своей любовью к космосу и материи. И вот Экхарт говорит, что в этом мире Бога нет. Это именно его тезис: Deus non est – т. е. «нет Бога». Экхарта за это не сожгли – в отличие от несчастного Бруно. Его даже не слишком ругали за этот тезис. Ведь апофатика была совершенно нормальным ходом мысли. Да, Бога нет. Он не просто невидим, но он как бы исчезает, когда мы его соединяем с бытием в мире явлений, да и просто даже с бытием. Вот Вы отметили, что все критиковали Спинозу. Шеллинг, надо сказать, его любил, интеллектуально оценивал высоко. Но почти все немецкие классики считали, что вот

этот спинозианский мир – не для свободы. А их мир, это обязательно свобода, где бытие опосредует себя через самоотрицание. Спиноза высказал одну «наивную» вещь. Он сказал, что если бы летящий камень мог думать, то он мог бы подумать, что летит свободно, тогда как на самом деле он летит детерминировано, по закону природы. Здесь – резкое отличие Спинозы от всех остальных философов, о которых мы говорим. Дело в том, что если бы камень действительно подумал, что он свободен, он точно был бы свободен. Ведь свобода существует именно перформативно. Никакая детерминация не отменяет того, что я свободен, я определяю себя, и я становлюсь таким в результате моего свободного выбора. Сейчас эти споры обострились, особенно в связи с философией сознания, но она (американская в том числе) такая же «наивная», как у Спинозы. Она думает, что если мы найдем детерминацию в психическом субстрате, то это может отменить свободу. Но свободу отменить нельзя, потому что ей не нужны референты во внешнем мире. Она рождается в тот момент, когда я говорю себе, что я свободен. Т. е. это мир гетерогенный природе. И вот наши любимые немцы, о которых мы говорим, как раз дали эту онтологию (я бы сказал, именно онтологию, а не метафизику) того,

как в бытии рождается переход ко всем этим видам для-себя-бытия по лестнице нарастания сознательности, свободы и т. д. И Гегель, и Шеллинг добавляют сюда уже забытую христианскую тему о том, что свобода – это не некий плюс к материальному бытию, а это вообще-то трагедия. Я бы сказал, что немцы вспомнили и христианство, а также, может быть, и греков. Я вот тут не очень хорошо сказал, что греки не интересовались темой свободы. Но ведь греческая трагедия о чем? О том, что за свободу надо платить. И в общем все герои античной трагедии – это, так сказать, без вины виноватые. Ну так вот и Шеллинг, и Гегель (в меньшей степени Фихте, он такой более благостный) говорят, что абсолют переживает трагедию самоотрицания. Здесь, конечно, очень хороши страницы Вашей книги именно об отрешенности, об абсолютной свободе божественного субъекта. Т. е. Вы – крайний апофатик.

Автор. Да, это, пожалуй, можно назвать экстремальной апофатикой.

А. Л. Доброхотов. Это – апофатический экстрим, где Вы, можно сказать, просто ставите Бога перед необходимостью постоянно отрицать себя, чтобы остаться абсолютом. Но мне кажется, что и Гегель идет по этому пути. Понятно, что Фихте Вам близок, потому

что у него есть перформативный мотив. Он тоже обращает внимание и на речение Творца «Да будет свет», и на Исход 3.14 – «Аз есмь Сущий». (Это – любимая цитата средневековых философов, где соединяются в Боге бытие и живая личность в истории). Ну и Фихте, конечно, обращает внимание на «Я есть сущий» (евангелие от Иоанна). В полном согласии с Вашей концепцией он говорит, что здесь происходит перформативный акт разделения Бога и мира и самоопределение Бога к свободе. Ну, вот какие-то косвенные вопросы прозвучали. Теперь я мяч на ваше поле передаю.

Автор. Спасибо, Александр Львович, за замечания и как бы «зацепки» для размышления и обсуждения нашей сегодняшней темы. Прежде всего хотел бы ответить на ваше обвинение в том, что я «ставлю Бога перед необходимостью отрицать себя постоянно, чтобы остаться абсолютом». Скорее всего это наше мышление об абсолюте, которое Гегель называет спекулятивным, стоит перед необходимостью понимать абсолют так, что он стоит выше всего того, о чем мы только можем помыслить, т. е. выше всего того, о чем мы можем строить катафатические высказывания. В этом смысле абсолют возвышается не только над миром явлений, выступая по отношению

к нему как – именно относительное – ничто, но и над своим собственным бытием, которое не принадлежит феноменальному миру даже согласно Гегелю. Его учение об абсолютном духе как таковом уже хотя все еще и относится к онтологическому измерению метафизики, но принципиально фокусируется на том, что лежит за пределами учения о мире явлений. Далее мы вынуждены выйти за пределы онтологии, чтобы попытаться мыслить об абсолюте как о силе, отрешенной от собственного бытия потому способной свободно созидать его и властвовать над ним, выступая в нем в качестве Сущего. Здесь, однако, мы опять-таки все еще оказываемся в состоянии строить катафатические высказывания об абсолюте, прорываясь в то измерение метафизики, которое лежит за пределами онтологии как таковой (например, учение Платона и неоплатоников о первом Едином). Однако – заданная во всяком случае поздним Шеллингом – интуиция актуально бесконечного и тем самым самосоотнесенного – со всеми вытекающими отсюда парадоксами – можествования действительно заставляет нас как бы отрицать и такой абсолют, «изгоняя» его не только за пределы онтологии, но и за пределы метафизики как таковой. В результате абсолют выступает для нас, как Тот, Кто в принципе

располагается выше всего того, о чем мы только можем помыслить. Ведь если все то, о чем мы в принципе можем помыслить, должно мыслиться как результат свободного деяния абсолюта, то получается, что абсолют как таковой – принципиально, а не в силу ограниченности или слабости нашей познавательной способности – недоступен для мышления, причем не только нашего, а даже для своего собственного, реализующегося в качестве абсолютного духа. Фактически единственная «добыча», которая нам достается в результате этого пути, состоит во все же еще катафатической констатации того, что без полностью отрешенного от всего мыслимого абсолюта оказывается немыслимым не только онтологический, но и метафизический универсум как таковой, по отношению к которому абсолют выступает как абсолютное Ничто.

Теперь я хотел бы сказать о «бытии» и «ничто» у Гегеля. Это совсем не то небытие, которое имеется в виду, скажем, у Майстера Экхарта и не то, что, следуя интуиции позднего Шеллинга, имею в виду я. У Гегеля ничто – это необходимый момент бытия. «Наука логики», собственно, начинается с демонстрации того, что небытие и ничто – это одно и то же. Далее Гегель переходит к понятию единства бытия и ничто. Ничто понимается как имманентным образом на-

правленная на бытие негативность, т. е. внутренняя, соотнесенная с собой негативность. Потом он переходит к понятию для себя бытия как бытия бесконечного. Но в конечном итоге в рамках гегелевской системы абсолютным бытием, которое включает в себя ничто как момент, является абсолютный дух, или, что то же самое, аффирмативное бытие. Интуиция же позднего Шеллинга состоит в том, что в поисках абсолюта нам необходимо выйти за пределы самого этого аффирмативного бытия. Если последовательно проследить за рассуждением Гегеля, то абсолютной, онтологически окончательной реализацией единства бытия и ничто является как раз абсолютный дух. Поэтому я не могу согласиться с вашим утверждением о том, что у Гегеля именно Бог в окончательном – для Гегеля – смысле этого слова переходит в природу. Истинный Бог для него – это именно и только абсолютный дух, или, говоря словами И. Ильина, абсолютная идея «логики конца», венчающая собой гегелевскую систему в целом, тогда как логическая идея, описанная в Науке логики, в конце рассмотрения предстает перед нами лишь как абсолютная идея «логики начала». Для абсолютной идеи «логики начала» абсолютный дух является, если угодно, целевой причиной того, что она «свободно»

отпускает себя в природу, чтобы в результате ее преодоления стать самим же абсолютным духом. Сама же по себе она даже в рамках онтологического универсума не является совершенной и самодостаточной реальностью. В контексте гегелевской системы в целом именно абсолютный дух оказывается тем, кто разделяет себя на логическую идею и природу, запуская мировой процесс, который вместе с поздним Шеллингом можно так же, как это делает и сам Шеллинг в своем учении об абсолюте, назвать теогоническим, ибо в конечном счете это есть процесс самополагания абсолютом себя самого в качестве абсолютного духа, который парадоксальным образом всегда остается метафизически первой реальностью, хотя он и выглядит как результат этого процесса. Мирской поток лишь как бы впадает в абсолютный дух, так что тому, кто плывет по его течению, абсолютный дух действительно может показаться результатом этого процесса. Результат этот, однако, у Гегеля полностью принадлежит онтологическому универсуму. Однако интуиция позднего Шеллинга ведет нас дальше, побуждая наше умозрение выйти за пределы такого абсолютного духа, тождественного абсолютному бытию, или актуально бесконечному для себя бытию. Нас здесь интересует парадоксаль-

ная способность абсолюта находиться за пределами даже актуально бесконечного для себя бытия, т. е., как мы могли бы сказать, за пределами всего онтологического универсума. Как раз поэтому я и предложил не отождествлять метафизический универсум с онтологическим. Меня здесь интересует не «смерть» логической идеи в природе, а «смерть» самого абсолютного духа, выводящая его за пределы онтологического универсума, где и в самом деле уже ничего нет и где при этом не существует, а «единствует» та сила, которую Платон называет Единым. Ведь даже если обратиться к платоновскому диалогу «Парменид», то можно увидеть, что Платон, говоря о единстве абсолютного Единого, избегает утверждений о бытии и не говорит, например, что Единое *есть* Единое, а указывает лишь на то, что Единое – едино. Полагание абсолютом своего единства, реализующееся перформативным высказыванием «Я – единый», есть свободное деяние абсолюта, совершаемое в том измерении метафизического универсума, которое лежит за пределами онтологии. Еще раз обратим внимание на то, что здесь не говорится «Я *есмь* Единый». «Единствовать» – это именно тот акт, которым абсолют в полной отрешенности от какого бы то ни было даже возможного бытия утверждает себя в себе

самом в качестве Единого. Именно это «единствование», т. е. свободное полагание себя как Единого, представляет собой условие возможности произнесения второго метафизического перформативного высказывания, которым абсолют полагает себя в качестве Сущего («Я есмь Сущий»). И это тоже еще не есть акт сотворения мира. Это все деяния, реализуемые до сотворения мира. Другое дело, что шеллинговский абсолютный дух, вопреки имплицитной установке, заданной самим же Шеллингом, оказывается несвободным по отношению к своему собственному бытию, будь то чистое бытие как вторая форма абсолютного духа, или бытие, взятое в триединстве его форм. Именно это и заставляет нас сомневаться в его абсолютности. И еще одно замечание. Каждый момент триединства абсолютного духа, где он выступает как «Могущий быть», «чисто Сущий», и «Могущий быть как таковой», т. е. дух в собственном смысле, опять же внутри себя имеет триединую структуру. Т. е. даже если рассматривать отдельно любую из трех форм абсолютного духа, то оказывается, что она содержит в себе две остальные формы. Это – то, что я предложил называть фрактальной структурой. Фракталы – это такие структуры, каждый момент которых воспроизводит структуру цело-

го: например, дерево, каждая ветвь которого сама по себе выглядит как дерево и т.д. Та же Троица в этом смысле фрактальна. Она дробится в себе на бесконечное множество моментов, ибо каждое из ее Лиц представляет опять-таки представляет в себе Троицу как таковую. Если сопоставить это с христианским представлением, то получается, что Отец всегда содержит в себе Сына и Св. Духа, Сын – Отца и Св. Духа, а Святой Дух представляет собой единство Отца и Сына. Каждое Лицо Троицы – это нераздельная неслиянность всех трех Лиц. Так вот с моей точки зрения это как раз несвобода. Шеллинговский абсолютный дух, имея в триединстве своих имманентных форм фрактальную структуру, фактически воспроизводит структуру бытия. Свобода же от этой фрактальности во всяком случае лежит за пределами онтологического универсума, тогда как обремененность фрактальностью указывает на неизбывную обремененность бытием, на несвободу от бытия. В этом отношении абсолютный дух не только Гегеля, но и Шеллинга, отделен пропастью от, скажем, первого Единого Платона. Я уж не говорю об экхартовской бездне Божественности, отрешенной от всего метафизического универсума и господствующей над ним.

3. Метафизические измерения экхартовского прорыва к свободе

В этой связи я обращаюсь к экхартовской интуиции о «прорыве». Это самая фундаментальная интуиция в учении Экхарта об абсолюте. Ее я предлагаю понимать ее как минимум в трех измерениях. Это – три ступени прорыва к свободе. Прежде всего речь, конечно, идет о прорыве человека к свободе. Он реализуется через отрешенность от всех конечных привязанностей, предрассудков и т. д., т. е. от собственного конечного бытия. Экхарт называет это мистической смертью. Именно через эту смерть конечный дух приобщается к духу абсолютному. Но это еще не все. Затем вместе с абсолютным духом человек, о котором мы на самом деле уже не можем даже сказать, что он человек, – он ведь даже уже не помнит или во всяком случае абсолютно безразличен даже к тому, как его зовут, ибо он полностью растворяется в бытии абсолютного духа, – он уже вместе с абсолютным духом переживает вторую мистическую смерть, прорываясь сквозь абсолютное бытие к абсолютному единству, которое покоится за пределами всякого бытия. Дальнейший же этап состоит в прорыве сквозь это надбытийственное единство к бездне Бо-

жественности, в результате чего достигается отождествление с абсолютным Ничто. Это – прорыв третьей степени. И это – этапы восхождения к свободе. Я выделяю их, как мне представляется, следуя интуиции самого же Майстера Экхарта.

А. Л. Доброхотов. Я бы тогда сузил свой вопрос до такого как бы «ядерного» вопроса. Действительно, шеллинговский абсолют очень последователен в том, что он отвергает любую детерминацию. Но у Вас здесь получается некая бесконечность, подобная отражению зеркала в зеркале: коридор отражений. Значит, чтобы быть по-настоящему абсолютным, абсолют должен освободиться также и от своей свободы. Допустим, бытие и ничто мы не пожалели и отбросили. Оставили свободу. Но свобода – это тоже некая форма необходимости для абсолюта провести этот акт освобождения. Т. е. получается так, что здесь воспроизводится все та же зависимость абсолюта от иного. Формально абсолют не обязан совершать никаких актов. Но если уж он хочет быть абсолютом, он должен избавиться от всего, а значит, и от свободы. У Гегеля дело выглядит логичней: Бог избавляется от свободы, превращаясь в природу и, далее, в дух. В чем я совершенно с Вами согласен, это в том, что все-таки стилистически и интеллектуально различие Гегеля и

Шеллинга огромно. Если мы посмотрим, как легко Гегель соскальзывает из метафизики и онтологии в историю, политику, антропологию, то с Вами, может быть, надо будет согласиться в портретировании Гегеля. Если бы в это время нашелся какой-нибудь Рафаэль или Каспар Давид Фридрих, то он бы мог нарисовать, так же как Платон и Аристотель, некий портрет, на котором фигура вроде Шеллинга показывала бы рукой вверх, а Гегель, как на картине афинской школы, – показывал бы вот туда, в сторону, в измерение горизонтальной истории. Ведь действительно, для Гегеля важно было то, чтобы Бог прошел историю вместе с человеком. Шеллинга, кажется, это не очень волновало. И вот здесь для Гегеля ловушка. А именно, ловушка антропологизации как истории саморазвития Бога. У Шеллинга дело обстоит не так, даже у «среднего», не то что у «позднего». Повторяю свое возражение. Понятия отрешенности, молчания и даже бездны – это все-таки метафоры. Они позволяют нам что-то себе представить, но из них ничего не дедуцируется. В конце концов, Бёме ведь тоже пользовался этим образом бездны и при этом нарисовал довольно материалистичную картину универсума. А вот понятия свободы, бытия, небытия и ничто – они чреваты некоторой дедукцией. Из них что-то следует.

И повторяю свой вопрос. Мне кажется, Вы, нагнетая этот градус апофатичности, все равно просто возводите на более высокий уровень ту же самую проблему. Ведь получается, что абсолюту надо отказываться от свободы, чтобы не быть обязанным реализовать эту свободу. Так ведь, кажется, у Вас получается? Или я, может быть, что-то не понял.

Автор. Конечно, здесь мы обсуждаем такие пограничные темы, которые плохо поддаются вербализации.

А. Л. Доброхотов. Ну да, конечно.

Автор. Прежде всего я не могу согласиться с тем, что экхартовские понятия, – или, скорее, интуиции, – отрешенности, молчания и бездны – это всего лишь метафоры, из которых, как Вы выразились, ничего не дедуцируется. Например, *отрешенность* предполагает метафизическую самодостаточность, являющуюся условием возможности самой свободы. Я уже обращал внимание на то, что Шеллинг в своей «философии откровения» как раз и пытается рассуждать о том, каким мы должны мыслить имманентное устройство абсолюта, чтобы постичь его именно в его самодостаточности, только благодаря которой он и выступает как Тот, Кто может как быть, так и не быть. Отрешенность абсолюта от бытия по замыслу Шеллинга – это условие возможности свободного

отношения абсолюта к бытию. Именно в силу своей отрешенности от бытия абсолют оказывается способным свободно полагать, или созидать, творить, бытие. Если обратиться к лекциям Шеллинга по «философии откровения» (прежде всего это опять-таки лекции с десятой по пятнадцатую), то можно убедиться в том, что именно исходя из интуиции отрешенной самодостаточности абсолюта Шеллинг дедуцирует все основные понятия своей философско-богословской концепции. Что касается метафизического *«молчания»* в нашем понимании, то следует заметить, что и эта «метафора» имеет для метафизики определенную эвристическую ценность. «Молчание» абсолюта – это свободный акт его воздержания от определенных метафизических перформативных высказываний. Способность к такому «молчанию» – это условие возможности свободного перформативного высказывания. Если же пытаться говорить об экхартовской *«Бездне»*, то ее смыслообразующую роль трудно переоценить. Ведь мы уже видели, что вокруг этой центральной интуиции выстраивается целый комплекс более или менее поддающихся вербализации интуиций, в конечном счете необходимым, хотя и парадоксальным, образом направляющий наш умственный взор за пределы метафизического универ-

сума как такового. Теперь что касается упомянутой Вами необходимости для абсолюта отказаться от своей свободы, для того, чтобы он мог реализовать ее. И в самом деле, вроде бы получается так, что абсолютная свобода – это свобода от всего без исключения, а значит, это свобода и от самой же свободы. При этом поскольку свобода по отношению к некому *X* предполагает трансцендентность по отношению к нему, то получается, что если мы хотим осмыслить свободу абсолюта по отношению к метафизическому универсуму в целом, то нам приходится утверждать, что эта свобода коренится за его пределами, т. е. «нигде», в силу чего и сам абсолют выступает как абсолютное Ничто. Далее, – если мы, разумеется, хотим быть последовательными и пытаться осмыслить свободу абсолюта как и в самом деле актуально бесконечную и, соответственно, самосоотнесенную, – нам придется утверждать, что абсолют свободен и по отношению к этому своему абсолютному «ничтожеству». Не значит ли это, что самосоотнесенная свобода с необходимостью опять-таки выталкивает абсолют из его абсолютной трансцендентности и загоняет его в рамки если не онтологического, то во всяком случае метафизического универсума? Если мы примем последнее утверждение, то характерный

для попыток постичь актуальную бесконечность парадокс самосоотнесенности будет выглядеть следующим образом. У нас получится, что самосоотнесенная свобода и, соответственно, самосоотнесенное могущество абсолюта с необходимостью метафизически имплицируют если и не бытие, то во всяком случае присутствие абсолюта в метафизическом универсуме. Совместима ли, однако, такая импликация с абсолютной свободой? Или же свободу абсолюта от свободы и от всемогущества нам следует понимать как-то иначе? Здесь, пожалуй, мы уже вступаем в сферу принципиально непостижимого. Спустимся поэтому чуть ниже. Интуиция, которую задал поздний Шеллинг, как мне представляется, состоит как раз в том, чтобы понять абсолют как силу, которая может абсолютно все. Абсолют не обязан и не вынужден быть, он не обязан *быть* Единым (т. е. Сущим); он не связан также и необходимостью утверждать себя в качестве надбытийственного Единого, т. е. единствовать; свободен абсолют и от необходимости покоиться за пределами метафизического универсума. И такая свобода – она, если рассуждать последовательно, опять-таки вовсе не необходимость для абсолюта. Я поэтому предложил рассматривать абсолют в качестве Субъекта не только бытия, но и

небытия тоже. Но это не значит, что здесь абсолют обременен некой несвободой в духе Гегеля, у которого получается, что абсолютный дух, чтобы быть абсолютным духом, вынужден отпускать себя в природу и из нее возвращаться к себе. Абсолютная идея как в-себе-бытие абсолютного духа и природа как вне-себя-бытие абсолютной идеи – необходимые моменты жизни абсолютного духа. Инобытие – это как бы метафизическое «топливо» для абсолютного самосознания в гегелевском понимании, т. е. самосознания, которое как «самосоотнесенная негативность» неизбежно тождественно аффирмативному бытию. Подобный ход мысли на нашем уровне уже не соответствует сути дела. Он работает только на уровне онтологии, за пределы которой гегелевское мышление в принципе не выходит. Нам же здесь, по-видимому, придется мыслить такую самосоотнесенность актуально бесконечной свободы абсолюта, которая вовсе не обременена необходимостью метафизически имплицировать ни его бытие, ни его отрешенную от бытия метафизическую реальность, ни даже его укорененность за пределами метафизического универсума. Мы имеем здесь дело с абсолютной отрешенностью. Если последовательно развивать заданную поздним Шеллингом интуицию

актуально бесконечного можествования, то придется утверждать следующее. Абсолютно Отрешенный *может* полагать себя в качестве бытия, он *может* полагать себя в качестве надбытийственного Единого, он *может* полагать себя в качестве силы трансцендентной по отношению к метафизическому универсуму, но также и прежде всего он *властен* полагать себя даже в качестве Того, Кто отрешен даже от самого себя как стоящего надо всем, т.е. в качестве абсолютного Ничто. Иначе говоря, актуально бесконечное можествование предполагает отрешенность от *всего*. Эта отрешенность опять-таки не является для абсолюта некой данностью. Это – свободный акт абсолютной отрешенности. Субъект этого акта – это уже абсолют в качестве принципиально Непостижимого. Но это, однако, такой акт, который представляет собой условие возможности свободного полагания абсолютом самого себя как абсолютного Ничто и, далее, метафизического универсума как такового.

А. Л. Доброхотов. Можно мне сразу тогда высказать реплику. Вот еще два обиженных вами героя вашей же книги. Это Франк и Николай Кузанский. Почему вы все-таки их тоже отлучили от Шеллинга?

Автор. Франк в своей действительно замечательной книге «Непостижимое» тоже пытается рассуждать об абсолюте, или о Боге, как о внебытийственной реальности. Он тоже говорит о том, что Бога в этом смысле нет. Его нет именно потому, что он – Сущий и т. д. Но в конечном счете Франк все равно склоняется к интуиции аффирмативного бытия, фактически тождественного абсолютному духу Гегеля. У Франка не хватает желания, или смелости, или, я бы сказал, именно духа, выйти за пределы абсолютного бытия. Его так называемая «сверхбытийственная реальность» все равно для Франка *есть*. Согласно же интуиции позднего Шеллинга, которую он, надо признать, далеко не последовательно проводит в изложении своей концепции, абсолют, если приписывать ему свободу по отношению ко всякому без исключения бытию, не существует самым радикальным образом. Его просто *нет*. Это – метафизический аспект парадокса актуальной бесконечности. На самом деле он указывает на то абсолютное молчание, на фоне которого только и может существовать бытие, в том числе и собственное бытие абсолюта, которое имеет место до сотворения природы и мира конечного духа. Именно это я имел в виду, и здесь, по моему мнению, как раз Майстер Экхарт – при всей своей метафоричности – проникает в суть дела глубже, чем даже

поздний Шеллинг. Поэтому Франк меня здесь мало удовлетворяет, ибо он в конечном счете все равно признает за абсолютом неизбежное для него бытие, пусть даже возведенное на более высокий онтологический уровень. Разумеется, это не конечное бытие, а бытие само по себе, актуально бесконечное, непостижимое и т. д., – но все равно опять-таки бытие. Поэтому о свободе абсолюта по отношению к собственному бытию у Франка речь не идет. И здесь с Франком мне пришлось проститься. Я использовал его работу как некое популярное введение в обсуждаемую проблематику. Что же касается Кузанского, то здесь дело обстоит несколько иначе. Ведь поздний Кузанский в таких своих трактатах, как «Охота за мудростью», «Компендий», «О вершине созерцания», отказался даже от понятия «возможности-бытия», рассмотренного им в более раннем одноименном трактате. В конечном счете он начинает говорить о просто чистой возможности. Здесь, разумеется речь идет не о пассивной возможности, когда, скажем, что-то может быть кем-то создано или претерпеть некое воздействие со стороны, а именно о возможности активной, т. е. как о чистой, или абсолютной, способности. Здесь возможность понимается как актуально бесконечная творческая сила – безо всякого бытия. Кузанский здесь убирает эту прибавку – «бытие». В

этом смысле он был на пути, ведущем к интересующей меня теме. Но здесь он малоинтересен, потому что на саму эту тему он рассуждает мало. Однако движение его мысли весьма показательно. Ведь оно тоже ведет к пониманию того, что актуально бесконечная «возможность», или абсолютное можествование, во всяком случае выше бытия как такового.

Т. Б. Длугач. Первый вопрос у меня возник к вам, Александр Львович. Вы сначала сказали, что древние греки отвергали свободу. Почему так? С этим я согласиться не могу. И Эдип, и Одиссей – это все фигуры, несущие образ свободы. Но вы потом сами поправились, поэтому я свой вопрос снимаю. Андрей, теперь насчет можествования. Все-таки я пока не понимаю, к чему оно относится. Ни к ничто, ни к Богу. Получается, что можествование как бы висит в воздухе. Ведь это вроде бы действие какое-то, но к чему оно относится? К кому? Или вы считаете, что оно должно быть без никого и без ничего?

Автор. Можествование, скажем, у позднего Шеллинга, это не *Möglichkeit*, а *Können*, т. е. абсолютная творческая сила…

Т. Б. Длугач. Да, но чья она, кому она принадлежит? Или она – просто так, висит в воздухе?

Автор. Для позднего Шеллинга – это одна из форм абсолютного духа наряду с чистым бытием и духом как таковым. Здесь Шеллинг использует выражение «Могущий быть как таковой».

Т. Б. Длугач. И все-таки она принадлежит Богу или субъекту?

Автор. Метафизическая форма можествования, согласно Шеллингу, принадлежит абсолютному Субъекту. При этом, продолжая мысль Шеллинга, следовало бы сказать, что на самом деле она принадлежит Субъекту как бытия, так и небытия, ибо небытие, как я уже говорил, опять-таки не может мыслиться как некая данность для абсолюта. Парадоксальным образом получается так, что для абсолюта в конечном счете вообще нет никакой данности, кроме той, которую он сам свободно создает, включая как его силу к бытию, так и само бытие, а также его надбытийственное единство. По отношению к можествованию быть, своему бытию, своему единству и даже по отношению к своему безотносительному, отрешенному от всего метафизического универсума небытию абсолют как раз и выступает как Ничто. В рамках же шеллинговской концепции во всяком случае можно сказать так: можествование быть, чистое бытие и духовность – это формы абсолютного духа. Здесь я хо-

тел бы обратить внимание на следующее. Единство первых двух форм абсолютного духа я не стал вслед за Шеллингом называть: «могущее быть как таковое», а сказал: «можествование быть как таковое». Я сделал это намеренно, и вот почему. В шеллинговском изложении эти формы описываются существительными среднего рода: первая форма – это «непосредственно могущее быть», вторая – «чисто сущее», а третья – «могущее быть как таковое». Однако коль скоро у Шеллинга здесь речь идет именно о *формах* абсолютного духа, то я бы во избежание недоразумений вместо выражения «непосредственно могущее быть» сказал бы «непосредственное можествование», вместо «чисто сущее» – «чистое бытие», а вместо «могущее быть как таковое» – «можествование как таковое». Тем самым мы получили бы субстантивированный предикат, уже чисто грамматически указывающий на то, что здесь должен быть найден и субъект. Далее. Сам же абсолютный дух в лице первой формы есть не можествование, а «непосредственно Могущий быть», в лице второй он – не чистое бытие, а «чисто Сущий», а в лице третьей – «Могущий быть как таковой», или Тот, Кто может быть безусловным образом. Чтобы придать своей концепции триединства видимость смысловой самодостаточности,

призванной символизировать логико-метафизическую самодостаточность абсолютного духа, Шеллинг в дальнейшем изложении убирает указание на возможное (ино)бытие и вводит другие обозначения: абсолютный дух в первой форме – это «в-себе-сущий» дух, во второй – «для-себя-сущий» дух, а в третьей – «у-себя-сущий» дух. При этом становится видно, что одно дело формы бытия абсолютного духа: (1) «в-себе-бытие», (2) «для-себя-бытие» и (3) «у-себя-бытие», а другое – сам абсолютный дух, облекающий себя в эти формы и тем самым становящийся (1) «в-себе-Сущим», (2) «для-себя-Сущим» и (3) «у-себя-Сущим». Субъектом этих форм является сам абсолют как таковой. Шеллинг называет его «безусловно абсолютным духом».

Т. Б. Длугач. Вот теперь понятно.

А. Л. Доброхотов. Мне, с одной стороны, не очень нравится само слово «можествование». Но с другой стороны, все остальное получается еще хуже. Поэтому его можно было бы оставить. Но я бы все же немного заступился здесь за Николая Кузанского. Дело в том, что у Аристотеля, который выучил всю последующую традицию, – у него действительность предшествует возможности. Нам это очень трудно себе представить, мы воспитаны в другой традиции, но у

Аристотеля действительность первична, а возможность вторична. Он это очень четко прописывает. Поэтому Николаю Кузанскому не нужно было специально это оговаривать. Он вслед за Аристотелем полагал, что можествованию, этой творческой мощи все-таки уже присуще первичное бытие. Это моя небольшая реплика.

Автор. Однако я бы все же обратил внимание на то, что поздний Кузанский как раз отказался от признания первичности этой – аристотелевской – абсолютной действительности. Он пришел к интуиции абсолютной возможности, или абсолютного можествования. Это слово, может быть, в русском языке выглядит немного искусственно. Однако мне представляется, что это, пожалуй, наиболее удачный перевод немецкого *das Können*. Это – можествование, а субъект можествования, это – *der Könnende*, т.е. Тот, Кто может.

А. Л. Доброхотов. Это чистое *Können* – здесь какая-то романтическая мощь творчества получается. Не изменил ли здесь поздний Шеллинг – вместе с поздним Николаем Кузанским – античным платоническим интуициям? Даже если будет сохранен субъект творческой мощи, то все равно получается, что здесь творчество без августиновской составляющей, т. е.

без идей в уме Бога. Выходит, что идеи – это уже отчуждение от потока творчества. Мне кажется, что здесь у Шеллинга, даже у позднего, присутствует какой-то романтический яд... Это почти уже Шопенгауэр в определенном смысле.

Автор. В каком-то смысле здесь, действительно, точки соприкосновения имеются, потому что у позднего Шеллинга бытие – это то же самое, что воление, а абсолютное бытие – это чистый акт, действие, тождественное чистому волению, т. е. волению, свободному от направленности на что-либо конечное. Субъект воления – это воля, т.е. сила, которая может волить, тот, кто *может* совершать акт воления, тождественного акту бытия. Это как раз Тот, Кто может быть. Это уже значит, что до совершения этого акта воления субъекта воления просто *нет*. Другое дело, что шеллинговская реализация этой его изначальной интуиции далеко не совпадает с этой интуицией как таковой. Дело в том, что, согласно Шеллингу, чистое воление, или, что то же самое, чистое бытие (вторая форма абсолютного духа) – это изначально, извечно осуществляемый акт, направленный на чистую, т. е. свободную от бытия, волю (первая форма абсолютного духа). Метафизическое предназначение этого акта состоит в том, чтобы дать чистой воле опору, в

силу которой она сама по себе оказывается способной воздержаться от воления, т. е. от собственного бытия. Небытие как обитель свободы чистое воли от бытия Шеллинг покупает здесь ценой допущения того, что второй формой абсолютного духа оказывается чистое бытие как данность не менее изначальная, чем чистая воля. Я не говорю уже о том, что сам абсолютный дух как таковой в единстве трех своих метафизических форм представляет собой в шеллинговской эксплицитной реализации его изначальной интуиции не что иное, как абсолютную действительность, по своей метафизической конституции вполне тождественную действительности аристотелевского мышления о мышлении. Поэтому я бы сказал, что Шеллинг в эксплицитном изложении своей исходной интуиции как бы предает сам себя, деградируя до известной интуиции Аристотеля, согласно которому абсолютная действительность мыслящего себя мышления, или Ума, метафизически предшествует всякой возможности. Это как раз и означает, что такой абсолют оказывается несвободным от самого главного, а именно, от собственного бытия. Если же мы попытаемся последовательно пройти по пути, изначально заданному поздним Шеллингом, то мы неизбежно придем к выводу о том, что поистине абсолютная

свобода предполагает способность абсолюта воздерживаться от бытия безо всякой опоры как какое бы то ни было свое внутреннее бытие. Абсолютную волю мы должны постичь как силу, которая способна воздержаться от любых актов воления, в том числе и от – *онтологически*, но отнюдь не *метафизически* – изначального акта воления, тождественно чистому бытию. *Эта* воля, таким образом, покоится за пределами триединства форм абсолютного духа, т. е. за пределами аффирмативного бытия как такового. Один из современных исследователей позднего Шеллинга М. Крюгер пытался доказать, что то, на чем держится триединство форм абсолютного духа, все еще принадлежит онтологическому измерению. Эту основу он называет «сущностью», причем «отличие» этой «сущности» от аффирмативного бытия он опять-таки пытается обосновать именно в рамках онтологического измерения.[17] В нашем контексте, однако, уже должно быть понятно, что ничто, принадлежащее онтологическому измерению, не в силах выполнить эту задачу. Александр Львович в своей книге «Категория бытия…» сказал о том, что то, что находится за этим «верхним пределом» бытия, само

---

[17] *Krüger, Malte Dominik*. Göttliche Freiheit: Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. Tübingen, 2008. S. 178.

по себе «уходит не только от познания, но даже и от вопроса».[18] Я, однако, думаю, что нам здесь еще рано умолкать. Ведь в нашем контексте возникает по крайней мере следующий вопрос. На что же тогда опирается абсолютная воля, чтобы удержаться от воления и оставаться в себе самой, сохраняя свою активную потенциальность, т. е. можествование? Здесь ближайшим образом напрашивается ответ: на свое отрешенное от бытия единство. «Единствование» можно было бы мыслить как деяние, в силу которого абсолютная воля никоим образом не нуждается в акте бытийственного воления. Это единствование, однако, мы опять-таки вынуждены мыслить как свободный акт полагания собственного единства абсолюта. Это уже значит, что тот Субъект, который обладает силой совершать этот акт, сам по себе не нуждается и в этом акте и должен быть осмыслен как некий *X*, трансцендентный по отношению ко всем своим актам без исключения. Однако коль скоро метафизический универсум представляет собой полную совокупность актов воления абсолютной воли, то сама эта воля ускользает перед нашим умственным взором за пределы метафизического универсума как

[18] *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 74–75.

такового. Именно поэтому и слово «воля» здесь тоже оказывается неадекватным, как, впрочем, и любые другие слова. Здесь, пожалуй, потенциал умозрения оказывается в принципе исчерпанным.

А. Л. Доброхотов. Кстати, Дунс Скот тоже, наверное, согласился бы с поздним Шеллингом. У него ведь все-таки первична какая-то воля, причем воля, не детерминированная идеями, первичная воля. Так что схоласты тоже этот вариант попробовали.

Слушатель 1. То, о чем вы сейчас говорили, это, конечно, большая философская традиция. Но вот если трезво посмотреть на вещи, то мы имеем здесь выраженный антропоцентризм. Здесь произносятся слова «дух», «свободен», «творит», «господство», «творчество», «перформативность». Это все свойства некого разумного существа. Используются также такие абстракции, как «бытие», «небытие», «первичная реальность» и проч. Попробуем посмотреть на дело проще. Вся история человеческого знания поддерживает такую картину мира, согласно которой никакой внешней силы не нужно. Все определяется свойствами самих частиц, элементов мира. Все обсуждаемые вами представления – это, конечно, древняя, уважаемая традиция, однако она сейчас представляется устаревшей, «замшелой». Постройте лучше строгую

систему научных понятий, может быть, из этого получится что-то интересное. Но то, как вы это представили, выглядит, по-моему, несерьезно.

Автор. Я могу здесь ответить коротко. Дело в том, что мы действительно говорим об определенной философской традиции. Существует традиция, на которую Вы сейчас указали. Мне, однако, представляется более интересной та, о которой сегодня шла речь. Поздний Шеллинг тоже говорил о причинности, о бесконечной цепи причин. Но он очень хорошо показал, что если оставаться в этих рамках такого миросприятия, то до конечной причины мы в принципе не можем дойти. Мы здесь всегда будем оставаться в плену потенциальной, или, как говорил Гегель, «дурной» бесконечности. Мы будем переходить от одной причины к другой, от другой к третьей, от горизонта к горизонту и т.д. Шеллинг, фактически, пожалуй, вслед за Аристотелем, делает принципиальный шаг, указывая на то, что основанием, или источником этой бесконечной цепи причин может быть причина, к этой цепи уже не принадлежащая, а именно – свободная причина. Это – даже не спинозовская причина самой себя. Ведь эта последняя, хотя ей в определенном смысле можно приписать актуальную бесконечность, все же существует не свободно, а необходимым

образом. Она замкнута на себя. Эта замкнутость на себя, ее рефлексия в себя с необходимостью имплицирует ее бытие. Поэтому она не может не существовать. К свободной причине мы, по Шеллингу, не приходим и здесь. Но без свободной причины, согласно Шеллингу, не может быть и даже актуально бесконечной цепи причин. Точнее было бы сказать, что актуальная бесконечность, собственно, не принадлежит этой цепи, хотя эти цепь как таковая имеет более высокий метафизический статус, чем просто дурная бесконечность конечных причин. Николай Кузанский поэтому называл бесконечность мироздания «привативной». Очевидно, что и такая бесконечность не может считаться самодостаточной метафизической реальностью. Поэтому та традиция, которую мы здесь обсуждали, представляется мне более глубокой и эвристически ценной, чем позиция грубого сциентизма, которую, по-видимому, защищаете Вы. Здесь мы, по крайней мере, не увязаем в представлении о дурной бесконечности конечных причин, которое на самом деле указывало бы лишь на то, что в метафизическом отношении мы беспомощно топчемся на месте. Что касается антропоцентризма, то я согласен с Вами в том, что его надо во всяком случае избегать. Другое дело, что приписывание абсолюту, скажем,

разума и воли – это еще не антропоцентризм. Скорее, необоснованным высокомерием было бы стремление человека присвоить эти качества только себе. Это – высокомерие конечного духа, не знающего и не желающего знать о своей конечности. Но свое место надо знать или хотя бы его чувствовать.

А. Л. Доброхотов. Вы просто предлагаете путь науки без метафизики. Действительно, метафизика (все, о чем мы сейчас говорили) была бы излишней, если бы мы действительно знали, что такое мир и человек. Тогда бы мы при помощи хорошо выстроенных понятий дедуцировали все остальное, продвигаясь все дальше и дальше. Но дело в том, что разделение науки и философии – оно довольно свежее. Даже восемнадцатый век, поздний, и то еще не совсем дошел до этого разделения. А так ведь все ученые прошлого были еще и метафизиками. Они пытались понять мир, а потом рано или поздно понимали, что надо выйти за эти пределы и создать метафизику, в которую как регион включался бы физический, биологический, психологический мир. Трудно представить себе, как можно отбросить все эти действительно очень тяжелые вопросы. Почему я в качестве введения предложил вспомнить про немецкий урановый проект. Ведь там же участвовали «совсем ученые»:

Гейзенберг и Вайцзеккер. Куда уже дальше? Даже Эйнштейн их не понимал. Во всяком случае, он с ними не соглашался. Но вот они стали заниматься тем, чем мы по мере своих слабых сил пытаемся заниматься: в частности, изучать платонизм. Ладно Вайцзеккер. Но в случае с Гейзенбергом результат налицо. Он сказал, что его квантовая версия выросла из платоновского диалога «Тимей». Ему было нетрудно, его отец был филологом-классиком, он был воспитан в этой атмосфере, читал, конечно, по-древнегречески. Так вот он прямо сказал, что платоновский треугольник – это прямой источник его квантовой механики. Так что обстоятельства опять вбрасывают ученых в метафизику. Может быть, и хорошо было бы без нее, но – не получается. Хотя это к тому же еще и интересно. Здесь я согласен, это не так скучно, конечно.

В. Г. Лысенко. Я бы хотела бросить взгляд на все это с несколько другой площадки, а именно – из сферы индийской философии, в которой, как правильно заметил Александр Львович, действительно существовала богатейшая традиция именно онтологического дискурса, мышления о бытии. Та вот с точки зрения, скажем, адвайты («адвайта» – это «недвойственность»), тот абсолют, о котором вы говорили, еще не абсолют. Абсолют – это то, чему нельзя приписать

никакой природы, никакого предиката: о нем вообще невозможно ничего сказать. Это – такая исходная апофатическая установка: «не то, не то». Что из этого вытекает? Из этого вытекает то, что Абсолют не может быть субъектом, потому что субъект и объект – это те оппозиции, которые Абсолют преодолевает. И, соответственно, Абсолют снимает оппозицию бытия и небытия, а также все прочие оппозиции. И находясь на уровне Абсолюта, мы попадаем в подлинную реальность. Это такая реальность вне множественности, изменений и процессов, которая никоим образом не поддается описанию в категориях обыденного языка. Возникает вопрос: а как же тогда меняющийся мир нашего опыта? Это серьезная проблема для Адвайты. Что делать с этим миром? У Абсолюта нет никакой необходимости творить мир, он абсолютно самодостаточен. И тут Шанкара делает интересный ход: вводит концепцию игры. Абсолют не нуждается ни в чем, потому что у него есть все. Но он – играет. Он создает мир ради игры, ради удовольствия. Это – один ход. Есть и другая монистическая концепция в индийской философии. Это – концепция недвойственности Кашмирского шиваизма. В сравнении с Шанкарой автор этой концепции Абхинавагупта говорит о динамическом Абсолюте, который с самого

начала динамичен, поскольку содержит внутри себя потенции. И он же содержит свободу, самодостаточность. В акте свободы он постепенно создает мир, чтобы познать самого себя. Разворачивает себя в мире…

Автор. Это похоже на чисто гегелевский ход.

В. Г. Лысенко. Да. Категория небытия тоже очень важна для индийской мысли. Но она важна для объяснения становления, потому что становление возможно только в том случае, если есть небытие. И те философские системы, которые пытались объяснить то, как нечто возникает, признавали категорию небытия. Но там небытие было чрезвычайно сложной категорией, которая предполагала, по меньшей мере, четыре разновидности: небытие до возникновения, после разрушения, небытие вследствие уничтожения вещами друг друга и постоянное небытие. Были и еще более тонкие классификации. Ставился вопрос не только о небытии, о несуществовании, но также о невосприятии чего-то как формы познания небытия. И эта категория разворачивалась во всех системах индийской философии. Эта сторона небытия была гораздо более систематически проработана в индийской философии на разных уровнях, начиная с онтологического и кончая теориями познания.

Слушатель 2. При всем почтении к индийской философии здесь нельзя не видеть одного противоречия. Если у вас абсолют лишен каких бы то ни было атрибуций, если он никак не определяется, то о нем абсолютно ничего нельзя высказать. Вы указываете на то, что об абсолюте ничего нельзя сказать. При этом вы все же утверждаете, что абсолют «играет», творя мир. Но если быть последовательными, то придется признать, что, о нем нельзя сказать и того, что он – «играющий». Ведь играющий – это уже какой-то. Вы, таким образом, все-таки определяете абсолют через игру. Я просто хочу этим показать, что эта проблема в принципе не может быть решена таким образом, потому что на этом пути мы явно сталкиваемся с неразрешимым противоречием. И поэтому все-таки остаются такие мыслители, как Гегель, Спиноза и т. д. Логика – вещь упрямая. Отсутствие каких бы то ни было атрибуций – это невозможность сказать что бы то ни было. Как только вы что-то говорите, вы определяете. Вы можете с этим не соглашаться, приводить массу текстов, примеров, комментариев, но все-таки от этой простейшей мысли вы никуда не уйдете. Просто это неверный ход. Так не решается проблема.

А. Ю. Недель. Я хотел бы обратить внимание на то, что «игра» в кашмирском шиваизме не является, строго говоря, атрибутом абсолюта – атрибутом или συμβεβηχός-ом в аристотелевском смысле слова, – у которого вообще нет атрибутов или мы о них ничего не знаем. Абхинавагупта говорит лишь о возможности абсолюта, божественной воли (*иччха*) проявлять себя через игру, которая по сути есть внешнее движение *спанды* (пульсирующего воления) абсолютного сознания. Если очень кратко, сценарий таков: Парамашива с помощью своей воли, играя, нисходит с уровня *шакти* на уровни *видья* и *майя* (наиболее грубой формы существования), а затем, в качестве следующего акта игры, он восходит с уровня *майя* к уровням *видья* и *шакти* – наивысшей формы существования. Такие прыжки абсолюта, которые, к слову, было бы интересно сравнить с каббалистической идеей «цимцума» – самосжатие бесконечного Бога для образования пространства (*техиру*) творения, скрывают изощренную эпистемологию. На первый взгляд абсолют в кашмирском шиваизме сам участвует в этих прыжках с одного уровня на другой, но это лишь то, как все это воспринимает и описывает наше человеческое сознание. Правильнее, пожалуй, было бы сказать так: Парамашива со-существует од-

новременно на всех этих уровнях, давая нам их увидеть в зависимости от состояния нашего сознания на данный момент, включая такие состояния, как сон со всеми его разновидностями. Но этот *данный момент*, опять же, дан им самим в качестве присутствия человеческого сознания в абсолюте. Иными словами, когда речь идет о прыжках с одного уровня на другой, игре абсолютного сознания, то это по сути наше феноменальное схватывание увиденного. Согласно доктрине кашмирского шиваизма, и в этом ее отличие от Адвайты Веданты Шанкары, абсолют не пребывает в некоем постоянстве, наподобие ньютоновского пространства и времени, внутри которого протекает жизнь непроясненных, неведующих сознаний, но он и не абсолют-танцор, который в каждый иной момент времени меняет свое положение. Абсолют кашмирского шиваизма – это тотальное знание, самораскрытие которого проявляется через все без исключения формы феноменального мира и его свободу. Само состояние «знать» есть способ связи между индивидуальным сознанием и его абсолютным коррелятом (Парамашивой).

Теперь о свободе. Эта тема возникает в любой философской традиции только тогда, когда субъект познает свою конечность. Иначе вопрос о свободе

вообще не имеет смысла. Отсюда другой вопрос: *можем ли мы считать Бога субъектом?* С этим связана тема апофатики, о которой здесь много говорилось. Возьмем, к примеру, тезис «Бога не существует». Что это значит? Спросим по-другому: насколько этот тезис серьезен с точки зрения философской дискуссии? Ведь какой-нибудь Франциско Суарес, например, скажет, что отсутствие Бога – это исключительно ваши проблемы, вернее проблемы вашего языка. Если вы не способны ничего высказать на сей счет, кроме банального отрицания факта, вы ничего не добавляете или убавляете в длинной череде хорошо известных аргументов. Да и кроме того, скажет Суарес, «есть Бог» или «нет Бога» не имеет отношения к нему самому, так как подобного рода предикации ничего не говорят о его сущности. Проще говоря, Бог сам решает, быть ему или нет. И такую свободу человек попросту не в состоянии описать. С этим, я думаю, согласился бы и Фома Аквинский, и многие другие.

Теперь что касается Шеллинга. Я бы во многих пунктах согласился с Вашей интерпретацией этого мыслителя. Кроме того, не следует забывать о том, что Шеллинг был автором гораздо более вдумчивым и чутким к традиции, чем Гегель. Это относится к его пониманию как метафизики, так и истории, культу-

ры и проч. Гегель все же в определенном смысле был «шизоидом», настаивая на том, что если факты не соответствуют его системе, тем хуже для фактов. Шеллинг, помимо прочего испытавший сильное влияние Спинозы, а через него иудаистской, каббалистической традиции, прекрасно понимал, что философская система никогда не может быть закрытой, законченной. Возможно поэтому, он, в отличие от своего университетского приятеля, и не стремился к созданию Системы. У Шеллинга представление об абсолюте, который волен делать или не делать что-либо, как я сказал, могло сформироваться под влиянием каббалистической идеи воления. Воление здесь это не только некий метафизический акт, абстрактная идея, но и творящее действие. Не знаю, верил ли Шеллинг на самом деле в христианского Бога, но мало сомнений в том, что он жил с мыслью о высшем творце, с которым, как считал Шеллинг, у него были личные отношения. Не буду сейчас на этом останавливаться, это сложная и многогранная тема. И, возвращаясь к Гегелю и его абсолютному духу, предлагаю Вам – в качестве интеллектуального упражнения – прочитать гегелевскую «Науку логики» как своего рода пародию (это ведь вообще пародийный текст) – на, скажем, Пятикнижие. Взять, например, такой тезис

Гегеля (начало второй книги): «Истина бытия – это сущность». Понятно, что это отсылка к тексту Исхода. Но одна вещь, которую, как мне кажется, Гегель не понял, состоит в следующем. Никакого сущего в метафизическом смысле в Ветхом Завете не было и быть не могло. Там речь не об этом. «Я есмь» – это не «Я есмь Сущий». «Я» – это божественное слово, которое *говорит это*. Никакой сущности в греческом и гегелевском понимании там нет. Вообще говоря, «я» Бога в библейском тексте никогда не отсылает к говорящему от первого лица, к некой сущности, пусть наивысшей, невидимой, всемогущей... Пожалуй, как и во всей предшествующей месопотамской культуре, «я» ветхозаветного Бога, «я-Элохим» – не более чем метонимическое замещение принципиально невыразимого.

Автор. Мне, Аркадий Юрьевич, понравился в Вашей реплике тезис о том, что «Бог сам решает, быть ему или нет». Это вполне в духе той интуиции, которую мы здесь обсуждали. Из него во всяком случае вытекает, что абсолют выше бытия. Другое дело, что здесь нам может быть предъявлено обвинение в том, что мы тем самым ставим абсолют перед выбором – быть или не быть. При этом сама необходимость этого выбора представляется как некая данность. Не

впадаем ли мы здесь и в самом деле в антропоморфизм? Ведь даже если в духе Шеллинга указать на то, что абсолют может творить для себя саму возможность как быть, так и не быть, то для него все равно остается дилемма – творить эту возможность или нет. Здесь, пожалуй, и в самом деле умозрение демонстрирует свою принципиальную ограниченность. Мы действительно приходим здесь к такой интуиции свободы, которую не можем описать. Важно также Ваше указание на то, что в упоминаемом Вами учении абсолют представлен как «сосуществующий», или, точнее, как «соприсутствующий» сразу на всех метафизических уровнях, так что его переход на низший уровень не означает того, что он покидает уровень высший. Я бы сказал, что здесь абсолют присутствует на всех метафизических уровнях отрешенным от этих уровней образом, оставаясь при этом самим собой за пределами метафизического универсума. Соответственно, в бытии абсолют присутствует отрешенным от бытия образом, причем это отрешенное от бытия присутствие абсолюта в бытии как раз и представляет собой ту силу, которой конституируется и держится само бытие как таковое. В этом смысле, разумеется, «Я» абсолюта, совпадающее с той Бездной божественности, о которой говорил Майстер

Экхарт, уже не имеет никаких аналогов с человеческим «я» и не может считаться субъектом как стороной оппозиции «субъект – объект». В нашем контексте абсолют, например, выше того единства субъекта и объекта, которое у Гегеля в конечном счете предстает как абсолютный дух, или, что то же самое, абсолютное «Я», или абсолютное самосознание, тождественное аффирмативному бытию. Это значит, что в терминах, в которых может быть описано самосознание, пусть даже абсолютное, описать абсолют как таковой принципиально невозможно. В *этом* смысле, разумеется, мы не можем говорить об абсолюте и как о «Я». *Такое* – гегелевское – «Я» в принципе не может быть той силой, которая формулирует упомянутые метафизические перформативные высказывания, которыми абсолют дает себе единство и, далее, бытие. Далее. В нашей беседе мы прежде всего говорили о шеллинговской интерпретации упомянутых библейских высказываний, в частности, о том, как Шеллинг предлагает переводить имя Иегова. Я здесь не углублялся в филологию и не ставил перед собой такой задачи. Моя задача состояла в том, чтобы осмыслить именно шеллинговскую интерпретацию этих высказываний. «Я есмь Сущий» – это, как я уже говорил, лишь один из предлагаемых переводов. Другой

перевод-интерпретация – «Я буду Тем, Кем я буду (если Я вообще буду)». Следующий шаг: «Я могу быть Сущим», и, далее – «Я могу», т.е. просто «могу» без каких бы то ни было конкретизаций, т. е. «могу» в абсолютно универсальном смысле, т. е. «Я могу все». Все это содержание Шеллинг вкладывает в библейское имя Бога – Иегова. Насколько здесь Шеллинг прав – это, конечно, уже вопрос к филологам. Мне в данном случае интересна позиция самого позднего Шеллинга. Кто же касается того, что мы не можем выстраивать каких-либо адекватных высказываний об абсолюте, то здесь бы с Вами согласился и, скажем, Николай Кузанский. Однако искусство апофатики в том и состояло, чтобы как бы кругами, или, скорее, по спирали, умозрительно приближаться к той интуиции, которую напрямую выразить дискурсивно мы в принципе не можем. Разумеется, все наши высказывания об абсолюте так и останутся неадекватными. Взять хотя бы только что приведенный Викторией Георгиевной тезис о том, что абсолют выше оппозиции бытия и небытия, равно как и прочих фундаментальных метафизических оппозиций. Это действительно значит, что мы не можем приписать ему ни бытие, ни небытие, что он – «ни то, ни другое». Беспомощность нашего мышления и, соответственно,

языка здесь налицо. И тем не менее даже здесь еще рано умолкать. Нам надо подумать по крайней мере о следующем. Ведь здесь возникает соблазн вслед за Гегелем утверждать, что абсолют как отрицание отрицания представляет собой синтез бытия и ничто, что ничто – это имманентный момент негативности в жизни абсолюта, который сам по себе – как «самосоотнесенная негативность» – есть актуально бесконечное бытие. Казалось бы, ничего трансцендентного этому бытию мы уже помыслить не можем. Вне этого бытия вообще ничего нет и не может быть. Но тогда мы безнадежно увязаем в онтологическом измерении метафизики и вопрос о том, как возможна свобода абсолюта по отношению к своему бытию, оказывается принципиально неразрешимым. Однако в нашем случае тезис «ни то, ни другое» указывает на то, что абсолют выше своего бытия, а значит, в каком-то смысле трансцендентен по отношению к нему. В нашей беседе я уже обозначил то направление, в котором некоторые философы пытались мыслить такую трансцендентность. Сейчас я хочу обратить внимание только вот на что. С одной стороны, абсолют выше бытия, но это не значит, что мы можем приписать ему небытие в смысле некой оппозиции по отношению к бытию. Ведь именно в силу этой оп-

позиции абсолют снова оказался бы погруженным в бытие, только более высокого порядка. С другой стороны, абсолют выше небытия, он не просто небытие, а он – ничто как субъект небытия. Однако это не значит, что мы опять-таки можем приписать ему некое бытие. Это, – и здесь я солидарен с Викторией Георгиевной, – вообще не субъект как одна из сторон оппозиции «субъект – объект». С одной стороны, объектом господства абсолюта является все без исключения бытие, поэтому сам абсолют как субъект этого господства – за пределами всякого бытия. С другой стороны, объектом господства абсолюта является и его небытие, однако не так, чтобы абсолют опять оказался на стороне бытия. Абсолют здесь – это такой субъект, которого нет в самом радикальном смысле. На этом пути мы помимо прочего приходим к выводу о том, что, скажем, логика диалектического синтеза (отрицание отрицания), в соответствии с которой Гегель строит свое учение об абсолюте, в принципе непригодна для постижения абсолюта в шеллинговском смысле. Об абсолюте как таковом мы и в самом деле не можем ничего сказать. Но мы и не имеем права умолкать раньше времени, то есть до тех пор, пока возможности мышления об абсолюте не окажутся в принципе исчерпанными.

Ведь здесь важен сам путь к этому принципиально Непостижимому. Когда мы выстраиваем в наших рассуждениях некую спираль вокруг этой невыразимой метафизической черной дыры, то все окольные высказывания (они всегда неизбежно будут оставаться окольными), к которым мы приходим на этом пути, оказываются, – в том, разумеется случае, если мы последовательны в своих рассуждениях, – не только возможными, но и необходимыми.

Слушатель 3. А почему, простите, они необходимы, если мы в качестве одного из аргументов принимаем избегание дурной бесконечности. Разве здесь мы не сталкиваемся опять с разновидностью дурной бесконечности?

Автор. Это – дурная бесконечность *для нас*. Мы же тем самым как бы ловим интуицию актуальной бесконечности и пытаемся ее осмыслить. Актуальная бесконечность – это не только математическое понятие, но и метафизическое. И вот как раз некоторые метафизические аспекты понятия актуальной бесконечности мы и пытались обсудить, опять же окольными путями, в нашей сегодняшней беседе.

А. Л. Доброхотов. В данном случае я с Андреем Владимировичем согласен. Непознаваемое постигается, – и по Франку тоже, – в процессе попыток его

познания при принятии его именно в качестве принципиально непознаваемого. Настоящая апофатика – это постоянное крушение попыток познать что-то. Только это надо как бы правильно делать. А если я просто молчу, то это уже не апофатика, это – капитуляция, конечно. Вот Богу можно молчать, а нам нельзя. Нам надо еще заслужить это право молчать. А что касается замечания *Виктории Георгиевны*, то я считаю, что да, здесь стоит обратить внимание на некоторое скорее даже родство, – не различие, а именно родство, но с традицией досократовской. *Виктории Георгиевне*, конечно, известна знаменитая статья В. Н. Топорова, где он сравнивает мадхьямиков и Парменида.[19] Получается, что это действительно очень солидарная точка зрения, это близко. Это – невыразимый абсолют, чью невыразимость все-таки надо рационально понять. Понятие игры тоже очень близко и тем, и тем. В одном случае «лила», в другом случае космос: см. фрагмент B52 Гераклита, где вечность – это дитя, играющее в шашки; царство над миром принадлежит ребенку. Это – то, что Ницше так нравилось. Действительно, это игра как высшее состояние. Оно не бессмысленно. Здесь созидается

[19] *Топоров В. Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. Москва, 1972. С. 51–58.

именно игровой универсум. Но после досократиков это все быстро кончается. Для Сократа – это уже не путь. Здесь начинается как бы сознательное возвращение к антропоморфизму. Здесь уже критиковали антропоморфизм. Но начиная с Сократа идет как раз реставрация антропоморфизма. Что у нас есть, кроме нас самих? Поэтому Бог разрешает нам познать его через нас самих. Только опять же это правильно надо делать. И еще. Вы говорили про Веданту. Мадхьямики – буддисты. В буддизме, наверное, все-таки сложнее. Потому что для Махаяны, действительно, нет субъекта, нет ничего. Но кто-то потом возвращается в этот мир, для того, чтобы помогать другим – спасаться. Эта веточка от интуиции абсолюта, в чем-то близкая, наверное, христианству.

4. К вопросу о парадоксах актуальной бесконечности в метафизике

Автор. Я бы хотел также обратить внимание на то, что апофатика – это прежде всего, как мне представляется, способ умозрительного постижения абсолюта как *актуально бесконечной* реальности. Функция апофатики состоит в том, чтобы выявлять ограниченность и сферу применимости катафатических высказываний о метафизическом абсолюте, проводя умозрение через парадоксы актуальной бесконечности. Понятие актуальной бесконечности носит принципиально парадоксальный характер.

Философское осмысление *математического* понятия актуальной бесконечности является классической темой, которой посвящена обширная литература. Я здесь коротко обозначу лишь некоторые моменты, важные именно контексте размышлений о метафизическом абсолюте. Например, некоторое множество объявляется бесконечным, т. е. таким, что любое мыслимое нами число его элементов, как бы велико оно ни было, всегда останется таким, что окажется возможным и большее их число. При всем этом такое бесконечное множество мыслится как

полностью данное. Скажем, в геометрическом отрезке содержится актуально бесконечное количество точек, ибо он дан целиком. При этом сколько бы точек в этом отрезке мы бы ни взяли, вне нашего поля зрения всегда будет оставаться еще бесконечное количество точек (потенциальная бесконечность). Далее. Отрезок, длина которого в два раза больше, также содержит в себе актуально бесконечное количество точек. Уже получается, что мы в таком случае имеем два актуально бесконечных множества, одно из которых, однако, в два раза больше другого и т. д. Более того, можно сказать, что любой отрезок состоит из актуально бесконечного множества отрезков, каждый из которых представляет собой актуально бесконечное множество точек. Далее. В понятии множества всех без исключения множеств подразумевается, что такое множество является также подмножеством самого себя. Более того, такое подмножество, в свою очередь, будет включать в себя в качестве подмножества само всеобъемлющее множество, т.е. множество всех без исключения множеств. Здесь наблюдается парадоксальная структура, которую мы можем назвать фрактальной. Фрактальность же представляет собой также, как мы видели, фундаментальную метафизическую черту триединства аб-

солютного духа как актуально бесконечного бытия-сознания.

Интуиция актуальной бесконечности фактически, хотя, я бы сказал, негативным образом, присутствует уже в парадоксах *Зенона*. Например, Ахиллес не может догнать черепаху потому, что когда он достигает места, на котором она находилась, она уже продвигается на некоторое расстояние вперед. Отрезки пути, которые их разделяют, будут становиться все меньше и меньше, однако любой отрезок может быть разделен на еще более малые части, так что описанная ситуация должна сохраняться до бесконечности. Из этого Зенон делает вывод о том, что Ахиллес никогда не сможет добраться до черепахи, а то, что он на самом деле ее догоняет, якобы говорит лишь о том, что в данном случае мы не находимся в подлинной метафизической реальности, коей обладает только неподвижное бытие. Аналогичным образом строится демонстрация того, что Ахиллес вообще не может двинуться с места, ибо для того, чтобы пройти некоторое расстояние, он сначала должен пройти путь в два раза короче, а для того, чтобы преодолеть его, ему опять-таки надо прежде пройти более короткое расстояние и т. д. «до бесконечности». Поэтому, согласно Зенону, движения на самом деле нет: это

лишь видимость. Но мы могли бы посмотреть на дело и иначе. Сам эмпирический факт движения можно было бы рассматривать как доказательство не только существования актуальной бесконечности, но и ее присутствия в конечном бытии. Ведь прохождение любого конечного, сколь угодно малого, расстояния означает прохождение через актуально бесконечное множество отрезков, каждый из которых состоит из актуально бесконечного множества точек, имеющих актуально бесконечно малую длину, т.е. длины вовсе не имеющих.

У *Платона* особый интерес представляют диалектические рассуждения в диалоге «Парменид», ведущие к тезису о том, что абсолютное Единое «никаким образом не существует».

Доказательство небытия первого Единого строится здесь главным образом на демонстрации того, что первое Единое должно мыслиться вне времени и пространства. Непосредственным образом здесь достигается лишь усмотрение того, что первому Единому не присуще *конечное* бытие, или что оно не существует не «никаким образом», а всего лишь никаким *конечным* образом. При этом уже то бытие, о котором говорил Парменид исторический, свободно от характеристик конечного бытия. Однако именно абсолют-

ное бытие, по Пармениду, поистине есть. В платоновском же «Пармениде» прежде всего показывается, что первого Единого нет… в качестве абсолютного бытия, или, *что то же самое*, что нет абсолютного бытия как такового.

Собеседник. Что значит «что то же самое»? Не правильнее ли было бы сказать, что здесь утверждается лишь то, что первое Единое не существует бесконечным образом, т. е. не существует как бесконечное бытие. При этом, похоже, вовсе не отрицается существование бесконечного бытия.

Автор. В том то все и дело, что в контексте развитого неоплатониками учения Платона о Едином бесконечное бытие *само по себе* – это всего лишь метафизическая фикция. На самом же деле *бесконечное бытие – это не что иное, как сущее Единое*. Поэтому если Единое не существует, то не существует и бесконечного бытия.

Собеседник. Но ведь ты же сам говорил о том, что небытие первого Единого – это условие возможности бытия Единого сущего.

Автор. Когда я сказал «если Единое не существует», я имел в виду следующее. Если мы отрицаем Единое *сущее,* т.е. Единое второй гипотезы, то тем самым мы отрицаем бытие как таковое. При этом мы

вовсе не отрицаем надбытийственного статуса Единого первой гипотезы. Но вернемся пока к «Пармениду».

Ю. Шичалин отмечает следующий важный момент: «…если для читателя *Тимея* совершенно очевидно, что изъятый из времени вечный образец всегда есть, а его подобие во времени вечно становится, то из *Парменида* узнаем только, что если нечто одно лишено всех характеристик, в частности связанных со временем, то нельзя говорить и о его бытии…»[20].

Собеседник. Но можно ли утверждать, что в «Пармениде» отсутствует демонстрация того, что первое Единое трансцендентно не только конечному бытию, но и бытию бесконечному? В пользу аргументации Платона здесь может говорить следующее. Истинное бесконечное, как хорошо показал Гегель, не противостоит конечному. В противном случае бесконечное ограничивалось бы конечным и, таким образом, само было бы конечным. Поэтому если истинное бесконечное существует, то оно определенным образом присутствует в конечном. Конечное – это лишь проблеск бесконечного и может существовать лишь как

[20] *Платон*. Парменид / Перевод, введение, комментарии, приложение указатель имен Ю. А. Шичалина. – СПб.: Издательство РХГА, 2017. С. 188.

момент бесконечного. Далее. Временн*о*е, или конечное, настоящее есть проблеск настоящего абсолютного, т. е. вечности. Поэтому если бы первое Единое существовало в вечности, т. е. абсолютным образом, то оно обязательно существовало бы «здесь» и «теперь». Это значит также, что если первое Единое не существует конечным образом и не присутствует во временн*о*м настоящем, то оно не существует и в вечности, то есть не существует и бесконечным образом. Тогда оно действительно не существует никаким образом.

Автор. В таком случае первое Единое следовало бы либо считать метафизической фикцией, либо признать его надбытийственный статус. Именно к последнему и склоняется неоплатоническая традиция, где, в частности, указывается на то, что без Единого, стоящего над бытием, не могло бы быть и Единого сущего.

Собеседник. Подобно тому как конечное бытие существует лишь в силу присутствия в нем бесконечного бытия, так и бесконечное бытие существует лишь в силу присутствия в нем Единого. Не значит ли это, что первое Единое *не может не присутствовать* в бытии?

Автор. Нет, не значит. Такой вывод был бы равносилен отрицанию надбытийственного статуса первого Единого. Первое Единое само по себе не существует. Существует оно только в качестве Единого сущего, т.е. Единого второй гипотезы. Бытие Единого второй гипотезы не только не отменяет небытия первого Единого, но, напротив, предполагает его. *На своем метафизическом уровне* первое Единое вовсе не присутствует в бытии. Здесь оно свободно от какой бы то ни было логико-метафизической соотнесенности с бытием. Даже в том случае, если Единое сущее существует, на собственном уровне первого Единого дело обстоит так, как если бы Единого сущего вовсе не было. Для первого Единого как такового его бытие в качестве Единого сущего метафизически безразлично. При этом первое Единое присутствует в бытии отрешенным от бытия образом. Это его отрешенное присутствие и есть не что иное, как Единое сущее, или, что то же самое, актуально бесконечное бытие.

Собеседник. Получается, что если бы первое Единое изъяло из бытия свое присутствие, то это было бы равносильно аннигиляции бытия. В таком случае выходит, что первое Единое не может отпустить бытие на свободу, освободив его от своего присутствия?

Автор. Пожалуй, что так. Обратим только внимание на том, что это присутствие – отрешенное. Заметим и то, что здесь пока еще не просматривается сформулированная поздним Шеллингом идея о том, что именно в силу своего надбытийственного статуса абсолют выступает как сила, свободная сотворить бытие и властвующая над ним. Но вернемся к «Пармениду». Вслед за фразой «…единое никаким образом не существует» у Платона сказано: «Не существует оно, следовательно, и как единое». Что это значит?

Собеседник. Прежде всего, что значит здесь – «следовательно»? Из того, что Единое не существует конечным образом, еще не следует, что оно не существует бесконечным образом. Если же оно все же существует бесконечным образом, то это как раз будет значить, что оно существует как Единое.

Автор. Да, это Единое сущее, или Единое второй гипотезы, или, что то же самое, Сущее актуально бесконечным образом. Если же, отбросив это и в самом деле необоснованное «следовательно», принять всерьез утверждение о том, что Единое не существует как Единое, то именно это высказывание можно и нужно интерпретировать в том направлении, что первое Единое не существует и в качестве Единого сущего. Это должно означать, что первое Единое как

таковое *выше* и этого *наивысшего* способа своего бытия. Только в таком случае можно было бы сказать, что первое Единое не существует и в самом деле *никаким* образом, или в *ни в каком* смысле.

Собеседник. Более того, небытие Единого – условие возможности его бытия.

Автор. Это утверждение справедливо, но тривиально. Нам этого мало. Дело в том, что небытие Единого – это условие не только его возможного, но и *действительного* бытия. Здесь мы приходим к парадоксальному выводу о том, что именно без никоим образом не существующего Единого немыслимо и сущее Единое. Именно поэтому бытие Единого не отменяет его небытия, а наоборот, предполагает его. Первое Единое не существует ни конечным, ни бесконечным образом, но именно силой несуществующего Единого созидается и удерживается Единое сущее.

У *Аристотеля* для нас прежде всего представляет интерес парадоксальность его концепции абсолюта как Ума, который мыслит сам себя. Это для него – наивысшее начало, абсолютная действительность, в которой реализован абсолютный максимум метафизического совершенства и которая представляет собой тождество мыслящего, акта мышления и предмета мышления. Полное совпадение субъекта и

объекта. Неподвижный перводвигатель, движущий все сущее силой своего покоя. Отсюда вытекают многие рассматриваемые мной далее *парадоксы самоотнесенности*, с которыми неизбежно встречается мышление об актуальной бесконечности абсолюта.

Собеседник. Бог Аристотеля – Это Ум, который мыслит самого себя. Нельзя ли сказать, что Ум в качестве Субъекта мышления все же каким-то образом стоит над этим актом мышления?

Автор. У Аристотеля Бог мыслит самое достойное, наилучшее, наивысшее, т.е. самого себя. Но если бы аристотелевский Бог сам по себе был выше своего мышления о себе самом, то его наивысшим состоянием была бы свобода от этого мышления. От этого рокового гнета онтологической самосоотнесенности уже свободно первое Единое неоплатоников. Эта свобода имеет место в силу трансцендентности первого Единого по отношению к его бытию. У Аристотеля указаний на такое отрешенное от мышления о себе самом состояние абсолюта мы не находим. Тот субъект, под которым можно было бы подразумевать некий *X*, трансцендентный акту мышления и возвышающийся над ним, у Аристотеля полностью исчезает, так что мы фактически имеем здесь полное совпадение мыслящего, мыслимого и акта мышления.

Во всяком случае именно в таком виде аристотелевская ноология послужила, в частности, основой, на которой строили свои учения об абсолютном духе Гегель и Шеллинг. Гегелевский абсолютный дух никоим образом не возвышается над диалектикой своего мышления о себе, тождественного его бытию. Сами по себе чрезвычайно важные в нашем контексте намеки позднего Шеллинга на свободу безусловно абсолютного духа по отношению к формам своего бытия и, соответственно, к своему бытию как таковому так и не получили у него сколько-нибудь значимого развития.

Интуиции актуально бесконечного бытия противостоит интуиция актуально бесконечного можествования. Именно эта последняя фактически определила эволюцию учения об абсолюте у *Николая Кузанского*. Предлагаю обратить здесь внимание на следующее. Мы знаем о том, что образом потенциальной бесконечности может служить, например, прямая линия. Превышающим способность нашего пространственного воображения парадоксальным образом актуальной бесконечности в таком случае будет прямая линия, замкнутая в круг. Согласно Кузанскому, абсолют можно представить как круг, центр которого везде, а окружность нигде. К этой ок-

ружности нельзя провести касательной прямой, ибо она будет совпадать с ней. Будучи абсолютным максимумом, которому ничто не противостоит, он совпадает с абсолютным минимумом. Будучи абсолютным «неиным», он не является иным и по отношению к «иному», а значит, он сам утверждает себя также и в качестве «иного».

Собеседник. Значит ли это, что абсолют свободен в своем самоутверждении в качестве «иного»?

Автор. Нет, в контексте рассуждений Кузанского дело обстоит иначе. У него «Неиное» – это одно из наименований актуально бесконечного бытия. Диалектика неиного и иного – это диалектика бесконечного и конечного бытия. Неиное *есть* неиное как по отношению к себе (неиное самого себя), так и по отношению к иному (неиное иного). Неиное *совпадает с самим собой* как в себе самом, так и в ином. Тем самым оно обладает своим *бытием* как в себе самом, так и в ином. Неиное как актуально бесконечное бытие не противоположно иному как конечному бытию, не ограничено им и потому является неиным конечного (неиное иного). Бытие неиного как его рефлексия в себя (неиное неиного) есть не что иное, как неиное. Бытие неиного есть его собственное бытие. Бытие иного как его рефлексия в себя есть непосредственное обращение иного в свою противоположность, в

неиное. В аспекте инаковости иное есть иное по отношению ко всему, в том числе и по отношению к себе. Но иное иного есть неиное. В аспекте неинаковости иное есть *не что иное, как* иное, т. е. иное есть *неиное* самого себя как иного. Иное является самим собой именно благодаря неинаковости, т. е. его собственное бытие конституируется силой неиного. Более того, бытие иного (конечного) на самом деле есть не его бытие, а бытие неиного (бесконечного). Здесь может показаться, что неиное есть сила, не допускающая по отношению к себе ничего трансцендентного. В нашем контексте, однако, оказывается, что сила неиного лишь кажется абсолютной и всепоглощающей, а именно: она выглядит актуально бесконечной в рамках онтологического измерения. Это – сила актуально бесконечного бытия абсолютного духа. Это – сила сущего можествования, которое Кузанский называет сущей возможностью, или «возможностью-бытием». Но это не та сила, которой абсолют властвует над своим собственным бытием. Самое же главное здесь в том, что это не есть сила свободная. Это сила коренится в логико-метафизической «природе» неиного. Абсолют в качестве Неиного неизбежно оказывается во власти диалектики неинаковости.

Собеседник. Тогда получается, что абсолют как Неиной несвободен ни по отношению к себе самому, ни по отношению к иному.

Автор. Именно так. Диалектика неинаковости вытекает из природы Неиного как актуально бесконечного для-себя-бытия. Поэтому источник свободы абсолюта следует искать за пределами онтологии.

Собеседник. А разве нельзя отрешенное от бытия Единое опять-таки назвать неиным по отношению к бытию, коль скоро оно полагает себя также и в качестве Единого сущего?

Автор. Если субъект полагает себя в качестве чего-либо именно в силу своей неинаковости, то такое полагание в принципе нельзя назвать свободным. В нашем контексте получается так, что бытие вообще не может быть обителью абсолютной свободы. Поэтом на только что сформулированный вопрос следует ответить отрицательно. Тем самым, однако, уже будет ближайшим образом намечен и выход за пределы онтологии. Абсолютное Единое, разумеется, нельзя называть и иным по отношению к бытию. Абсолютное Единое в принципе неподвластно диалектике инаковости и неинаковости. В противном случае оно было бы такой метафизической реальностью, которая *не может не быть*. Его отношение к

актуально бесконечному бытию как неиному – в том случае, если оно полагает это бытие, – это отношение *свободной неинаковости*. Эта свобода означает, что абсолютное Единое возвышается над неиным отнюдь не в силу неинаковости.

Собеседник. В силу чего же тогда?

Автор. Ближайшим образом – в силу своего отрешенного от бытия единства, а в конечном счете – в силу отрешенного от абсолютного единства присутствия в Едином абсолютного Ничто. Абсолютное Ничто, созидая отрешенное от бытия единство, облекаясь в него и полагая себя в качестве Единого как субъекта этого единства, может, далее, через это единство положить актуально бесконечное бытие и себя в качестве присутствующего в нем отрешенным от бытия образом. Ни отрешенное присутствие абсолютного Единого в актуально бесконечном бытии, ни тем более отрешенное присутствие абсолютного Ничто в отрешенном от бытия единстве нельзя назвать даже имманентной трансцендентностью, ибо последняя есть способ присутствия актуально бесконечного бытия в бытии конечном. Неиное в этом контексте демонстрирует себя как реальность, метафизически не самодостаточная. Тезис о том, что бытие неиного есть его собственное бытие, применим

лишь в рамках онтологического измерения метафизического универсума. С более высокой точки зрения бытие неиного ему, неиному, не принадлежит. Это значит, что себе не принадлежит актуально бесконечное бытие, а тем самым – бытие как таковое. Уже само по себе, в своем, казалось бы, собственном бытии *неиное есть не что иное, как отрешенное от неиного присутствие в неином абсолютного Единого*. Иначе говоря, неиное – это даже не абсолютное Единое в себе самом, а абсолютное Единое, полагающее себя в качестве Единого сущего. Именно из-за своей неизбывной неинаковости неиное как таковое не может быть силой, господствующей над бытием. Такой силой в конечном счете обладает лишь отрешенное от всего Ничто, которое *может* утвердить себя в качестве внебытийственного Единого, непосредственно возвышающегося над неиным и властвующего над ним. В этом смысле *ничто* не может властвовать над всепоглощающей силой неиного, кроме абсолютного *Ничто*.

Обратимся теперь к *Гегелю*. Согласно Гегелю, противоречие есть критерий истины. Мы с необходимостью приходим к противоречиям, если правильно мыслим об актуально бесконечном. Абсолют для Гегеля представляет собой актуально бесконечную

метафизическую реальность, которую он понимает как для-себя-бытие, тождественное самосоотнесенной негативности. В конечно счете для Гегеля это не что иное, как абсолютный дух как высшая реализация для-себя-бытия.

Восхождение конечного духа к духу абсолютному состоит, по Гегелю, в усмотрении следующего. Истинное бесконечное не противостоит конечному. Ведь если бы оно имело в конечном свою противоположность, то конечное ограничивало бы его собой и бесконечное само бы обращалось в свою противоположность, так что мы на самом деле имели бы не бесконечное и конечное, а конечное и конечное. При этом совокупность «двух» конечных реальностей вовсе не давала бы в результате реальность бесконечную. Поэтому конечное следует мыслить в качестве интегрированного в бесконечное. На самом деле конечного нет, а есть лишь бесконечное. Конечное существует только как снятый момент бесконечного.

Конечное, взятое само по себе, обладает лишь видимостью положительного бытия, на самом же деле оно – лишь определенным образом отрицает аффирмативное бытие бесконечного. Бытие конечного – это не его бытие, а бытие бесконечного как его момент.

Согласно Гегелю, бытие конечного духа принадлежит не ему, а духу абсолютному, а абсолютный дух определенным образом присутствует в конечном духе. Этот ход мысли был использован Гегелем в его спекулятивно-символической интерпретации так называемого онтологического доказательства бытия Бога. Согласно Гегелю, конечный дух, реализуя для себя и доводя до своей субъективности объективное присутствие в нем абсолютного духа, возводит себя на уровень метафизического символа абсолютного духа (абсолютный дух микроуровня), своим собственным бытием указывающего на абсолютный дух как таковой (абсолютный дух макроуровня) Эта дистинкция весьма пригодится нам в дальнейшем изложении.

Вопрос о *субъекте абсолютного мышления* у Гегеля можно развернуть так. Мышление мыслит само себя или Ум мыслит самого себя? Ум мыслит наивысшее, а значит, он мыслит самого себя в качестве мыслящего самого себя. Он тождествен предмету своего мышления. Растворяется ли полностью мыслящий и мыслимый в акте мышления? Если нет, то почему, и как нам следует мыслить этот нерастворимый остаток? Может быть, как ту силу, которая стоит выше абсолютного для-себя-бытия, т. е. бытия как

такового? К такому выводу мы придем, развивая уже не гегелевскую, а шеллинговскую интуицию абсолюта как субъекта актуально бесконечного можествования.

Гегелевский абсолютный дух представляет собой замкнутый на уровне актуальной бесконечности круг рефлексии абсолюта в себя, тождественной актуально бесконечному бытию-сознанию, или для-себя-бытию. Выпавшая из поля зрения Гегеля парадоксальность такого понятийного образа абсолюта состоит в том, что сам этот круг в конечном счете держится лишь на метафизическом фоне абсолютного Ничто, ибо лишь на этом фоне абсолютный дух может осознать себя полностью, т.е. именно актуально бесконечным образом, а значит, конституироваться в качестве самого себя как такового и выступить не просто как осознающая себя логическая идея, а как дух, осознающий себя в качестве абсолютного духа. Иначе говоря, абсолютный дух мыслится как актуально бесконечное бытие, вне которого ничего нет и быть не может, однако быть самим собой он может не благодаря себе самому, а только силой абсолютного Ничто.

У позднего *Шеллинга* интуиция актуально бесконечного можествования также ведет к парадоксам.

Можествование как первая форма абсолютного духа именно в силу своей актуальной бесконечности не оставляет на своей стороне никакого бытия. Что это значит? Дело в том, что, по Шеллингу, актуально бесконечное можествование по своей метафизической природе таково, что само по себе оно с необходимостью вынуждено было бы «непредмыслимым образом» перейти в бытие, утратив себя в качестве можествования. Субъект всемогущества, если он не имеет объекта всемогущества, вынужден делать таковым объектом самого себя. Эта его рефлексия в себя с необходимостью ведет его к потере самого себя как всемогущего и вообще как субъекта. В результате мы имеем лишь абсолютно беспомощное (ohnmächtig) бытие.

Однако от этого самоубийственного перехода его удерживает другая метафизическая реальность. Это – бытие как вторая форма и другая сторона абсолютного духа, которая как бы оказывается в другом его измерении. В этом измерении, однако, именно в силу актуальной бесконечности бытия абсолютного духа, уже не остается места для можествования. Каждая из этих двух форм в себе самой оказывается свободной от своей *самости*, ибо то, что делает ее самой собой, она имеет не в себе, а в другой форме. Чистая воля

(можествование) опирается на чистое воление (бытие), а чистое воление, для того чтобы сохранять себя в своей чистоте, должно волить не само себя, а именно чистую волю. Единство актуально бесконечного можествования и актуально бесконечного бытия, рассматриваемое само по себе – это третья форма: можествование, устойчивое в себе и утвержденное как таковое.

Здесь принципиально важно также указание Шеллинга на то, что сам по себе абсолютный дух должен быть понят как такая метафизическая реальность, которая отнюдь не привязана к формам своего бытия.

Собеседник. Не значит ли это, что абсолютный дух свободен от форм своего бытия?

Автор. Это означает нечто несоизмеримо большее. Абсолютный дух свободен от самого себя как абсолютного духа. *Абсолютный дух живет лишь в акте своей мистической смерти*. При этом его бытием обладает не он сам как таковой, а Тот, Кто стоит над ним.

Собеседник. Получается, что свобода абсолютного духа по отношению к его формам – это на самом деле уже не его свобода?

Автор. Прежде всего хочу высказать следующее соображение. *Логико-метафизическая «отвязка» по-*

нятия абсолютного духа от понятия триединства только и делает впервые возможным само понятие триединства. Попробую разъяснить это так. Что значит фиксация синтеза первой и второй формы абсолютного духа в качестве третьей формы? Это прежде всего значит, что синтез этот, будучи фиксирован «для себя», не только не есть ни первая форма, ни вторая, ни их простая «сумма», но он уже не есть даже то самое духовное «целое», моментами которого являются первая и вторая формы и которое по своей логико-метафизической структуре фактически тождественно *гегелевскому* абсолютному духу. Хотя бы уже поэтому получается так, что в силу фиксации этого синтеза «для себя» он сразу же оказывается как бы за пределами самого же себя. При этом гегелевское двуединство обращается в шеллинговское триединство.

> *Двуединство* – понятие, альтернативное понятию триединства. Аргумент в пользу концепции двуединства сводится к следующему. Синтез первых двух форм абсолютного духа не может быть фиксирован «для себя» в качестве *третьей* формы. Хотя в единстве, или синтезе, субъекта и объекта можно и в самом деле насчитать три момента: субъект, объект и их синтез, однако поскольку субъект и объект не

существуют вне их синтеза, а вбираются в него, и поскольку синтез не существует сам по себе, а является синтезом субъекта и объекта, то это не триединство, а двуединство. Этой точке зрения противопоставляется аргумент в пользу концепции триединства, указывающий на то, что синтез все же имеет свое собственное «метафизическое лицо», подобно тому как музыкальный интервал, образуемый двумя нотами, имеет свое узнаваемое звучание независимо от высоты ноты, от которой он строится. <

Переход от двуединства к триединству определяется прежде всего стремлением отличить само единство как таковое от соединяемых в нем моментов. Если допустить, что как первая, так и вторая формы в себе же самих опять-таки оказываются двуединством, то фиксация самого единства как некой третьей реальности означает *дистанцирование от двуединства*, представленного под знаком как первой формы, так и второй. Но это в свою очередь значит, что имеет место дистанцирование от двуединства как такового. Именно в силу этого дистанцирования единство в двуединстве может быть фиксировано «для себя» и предстать в качестве третьей формы. Третья форма выступает здесь как результат *трансцендирования двуединства*. Теперь примем во внима-

ние то обстоятельство, что *в рамках онтологического* измерения аффирмативное бытие предстает как раз не как триединство, а только как двуединство. При этом трансцендирование двуединства есть необходимое условие возможности фиксации третьей формы абсолютного духа в качестве таковой. Это значит, что третья форма возможна лишь в силу трансцендирования аффирмативного бытия, хотя сама она как таковая все еще является формой этого бытия, причем такой формой, в которой, по Шеллингу, абсолютный дух выглядит как такой дух, который *не может не быть* духом. Однако трансцендирование аффирмативного бытия означает, что та сила, которая может фиксировать единство первой и второй форм в качестве третьей формы, – это уже не что иное, как сила абсолютного небытия. Сама по себе эта сила, разумеется, не привязана и к третьей форме: абсолютный дух «не может не быть духом» не сам по себе, а только в лице третьей формы своего бытия. Иначе говоря, абсолютный дух не может не быть духом лишь постольку, поскольку он облекает себя в третью форму своего бытия. При этом *отличая* свою третью форму, т. е. форму духовности, в качестве таковой от двух других своих форм и тем самым полагая триединство своего бытия, абсолютный дух как

раз и выступает как сила, трансцендентная по отношению к самому же этому триединству. Таким образом, когда Шеллинг формулирует тезис о третьей форме, а «затем» утверждает свободу абсолютного духа также и по отношению к ней, то на самом деле это всего лишь две стороны одного тезиса. Поэтому *триединство* аффирмативного бытия само по себе, или, точнее, *самим собой*, уже фактически указывает в концепции позднего Шеллинга на абсолютное небытие как условие его, триединства, возможности.

Выделение третьей формы абсолютного духа совпадает с усмотрением фрактальной структуры предстающего перед умозрением триединства. При этом третья форма не только такова, что она, как и первые две, есть *три*единство в себе же самой, но она есть триединство, уже положенное под знаком *единства*. Это возможно лишь в силу этого единства *как такового*. Это единство и трансцендентно по отношению к триединству, и имманентно ему. Оно присутствует в триединстве отрешенным о триединства образом. При этом момент трансцендентности возможен лишь в силу трансцендентности как таковой.

Собеседник. Но *чья* же это трансцендентность?

Автор. Метафизико-символический парадокс отрешенного присутствия единства в триединстве уже

указывает нам на Отрешенного как такового. Его власть над триединством основана силе его единства, трансцендентного по отношению к триединству. На этом уровне мы имеем дело с трансцендентностью единства, абсолютно отрешенного от моментов, это единство образующих. Это, собственно, уже не единство, а Единое как таковое, а точнее – Единый как таковой, который в триединстве парадоксальным образом присутствует именно в своей абсолютной отрешенности, оставаясь трансцендентным по отношению к нему. Триединство бытия абсолютного духа тем самым оказывается возможным именно как результат метафизического «прорыва» абсолютного Единого в бытие. Это, однако, такой «прорыв», которым «впервые» только и полагается само бытие как таковое. Единство метафизических моментов, конституирующих триединство, т. е. единство триединства, или, что то же самое, духовное единство аффирмативного бытия, или, что здесь опять-таки то же самое, единство *сущего Единого*, – это не что иное, как присутствие в бытии абсолютного Единого, т. е. Единого как такового. В этом смысле само аффирмативное бытие оказывается возможным лишь в силу этого присутствия, т.е. в силу присутствия в нем, бытии, абсолютного Ничто, уже придавшего себе метафизический облик Единого. Получается, что в данном

контексте третья форма конституируется таким образом, что ее облик как бы указывает на присутствие в триединстве безусловно абсолютного Единого, который сам по себе от этого триединства совершенно свободен. В силу этого намеченная Шеллингом концепция триединства в целом уже может рассматриваться как своего рода «доказательство» абсолютного *небытия* Бога.

Пока мы говорили о воле, волении и их единстве, мы оставались в рамках двуединства, ибо единственной доступной нашему взору реальностью был синтез воли и воления. Но как только мы начинаем понимать, что сам этот синтез еще не есть абсолют, а всего лишь форма бытия абсолютного духа, то тогда мы можем говорить об *абсолютном духе, сущем в качестве воли, в качестве воления и в качестве их единства*. Поэтому дело обстоит не так, как это на первый взгляд выглядит у Шеллинга: сначала описание двуединства, затем – безусловно выглядящая насильственной – фиксация этого единства «для себя» в качестве третьей формы и, наконец, кажущееся уже совсем непостижимым – утверждение трансцендентности безусловно абсолютного духа по отношению к трем формам его бытия. На самом же деле, когда Шеллинг указывает на свободу и тем самым на мета-

физическую дистанцированность абсолютного духа по отношению к своим формам, то он именно самим этим указанием как бы поворачивает перед нашим взором «магический» смысловой кристалл понятия об абсолюте таким образом, что двуединство обращается в триединство. В свете сказанного получается, что то «непосредственно могущее быть», о котором у Шеллинга речь идет в начале изложения, это на самом деле вообще не субъект, а всего лишь одна из форм *бытия* искомого субъекта, а именно – *можествование быть*. Принимая эту форму, абсолютный дух делает себя «Могущим быть», или, что то же самое, «в-себе-*Сущим*», или, что опять-таки то же самое, «в-себе-сущим *духом*». Принимая вторую форму, он делает себя «чисто Сущим», или «для-себя-Сущим» = «для-себя-сущим духом», а принимая третью – «Могущим быть как таковым» = «у-себя-Сущим» = «у-себя-сущим духом». Третья же форма как таковая – это опять-таки еще не можествование быть в абсолютном смысле, а всего лишь форма *бытия* могущим быть, причем субъектом этого бытия является, а точнее – *может* являться – абсолютный дух как сила, сама по себе трансцендентная по отношению даже к этому бытию. Сказанное можно резюмировать следующим образом. *Во-первых*, если рассматривать

аффирмативное бытие *само по себе*, то оно как таковое будет представлять собой не триединство, а двуединство. При этом, однако, само по себе оно метафизически не самодостаточно, ибо не способно властвовать над собой. В этом смысле верно и то, что двуединое аффирмативное бытие как таковое есть метафизическая фикция. *Во-вторых*, аффирмативное бытие, постигаемое как сущее лишь в силовом поле трансцендентной по отношению к нему и лишь облекающейся в него «реальности», на наших глазах обращается в триединство. *В-третьих*, понятие триединства оказывается возможным только при допущении, что субъект триединства трансцендентен по отношению ко всем трем его моментам. Этот субъект триединства как раз и есть Тот, Кто поистине *может* быть.

Шеллинговский безусловно абсолютный дух именно как субъект актуально бесконечного можествования сам по себе в полном согласии с Аристотелем должен мыслиться как абсолютно изначальная *«действительность»*, тождественная актуально бесконечному *бытию*. Эта «действительность», однако, фактически полностью изымается Шеллингом из сферы господства абсолютного духа. О каком же всеобъемлющем господстве тогда может идти речь?

Дух в единстве трех своих форм – это, по Шеллингу, безусловно абсолютный дух, свободный творить иное бытие. В его концепции творение этого бытия совершается актом обращения форм абсолютного духа в их инобытие. Здесь, правда, возникает вопрос: откуда абсолютный дух Шеллинга берет ту силу, которой он совершает этот акт обращения? Ведь, согласно Шеллингу, формы абсолютного духа изначально находятся в полном метафизическом равновесии. Тождественное бытию чистое воление – это у Шеллинга именно та сила, благодаря которой абсолютный дух может удерживать себя в себе самом, не изливаясь в экзистенцию. Чтобы обратить формы своего бытия в инобытие и тем самим положить начало теогоническому процессу, конституирующему мироздание, абсолютный дух должен обладать силой, способной преодолеть сопротивление второй формы своего бытия, которое в случае такого воздействия на него оказалось бы актуально бесконечным. Актуальная бесконечность силы внутреннего покоя безусловно абсолютного духа локализована, однако, в рамках онтологического универсума. Из сказанного вытекает вывод о том, что изначальное усилие, ведущее к сотворению мира, не может исходить от безусловно абсолютного духа как такового.

Сам по себе он на это усилие просто не способен. Это трансцендентное по отношению к онтологическому универсуму усилие может исходить только от Того, Кто по отношению к шеллинговскому абсолютному духу выступает как Ничто.

Стоит отметить, что указание на трансцендентность метафизического центра триединства по отношению к самому триединству имеется и у Майстера Экхарта. В его немецком трактате «О Превосходящем Слово» («Von dem Überschalle»)[21] содержится указание на то, что мистическая смерть духа, причем не только и не столько духа человека, но прежде всего смерть самого божественного, триединого духа как такового, погружает его в безосновную праоснову всей без исключения метафизической реальности, которую он называет Бездной (*apgrunt* – бездна, пропасть, пучина). Обратим внимание на то, что экхартовское выражение «Бездна» уже по своей формальной структуре аналогично термину «бесконечное».

---

[21] В переводе Ландауера: «Von der Ueberfreude» («О преизбыточествующей радости». Слово «überschall» и в самом деле может означать «Überfreude» («Сверхрадость»), «Übermut» (зд. «духовный подъем»), «Lust» (зд. «духовное наслаждение»), но кроме этого также и «übernatürlicher Klang» («сверхъестественное звучание», «сверхзвук»). Из контекста трактата явствует, что речь идет именно об абсолютном внутреннем метафизическом «молчании» абсолюта: *о том, что выше всякого без исключения высказывания*.

Как таковое оно имеет *негативный* характер. Здесь также непосредственно указывается на то, что абсолютная первооснова сама уже не имеет метафизической опоры. Это – безосновная первооснова. Только она, однако, обладает искомой абсолютной метафизической самодостаточностью и поэтому только в ней дух достигает абсолютного покоя. Однако «Бездна» у Экхарта – это безусловно *позитивная* метафизическая сила. При этом она выступает как свободная от метафизической локализации «обитель» абсолютного Ничто. К этой Бездне проповедник обращается здесь во втором лице как к силе, стоящей над самим триединством божественного бытия: «О Ты, бездонно глубокая Пропасть, сколь высока Ты в своей глубине и сколь глубока на своей высоте!».[22] Единство Троицы притягивает дух к себе («in hât an sich gezogen der drîer einekeit») (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 516–517), или, точнее, *через* единство Троицы дух втягивается в эту Бездну, а еще точнее, сама эта *Бездна сквозь единство Троицы втягивает дух в себя*. Бездна втягивает в себя бытие абсолютного духа как такового, где его постигает «всеполнота смерти в чуде Божественности»

[22] Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts / Herausgegeben von Franz Pfeiffer (далее – *Pfeiffer*). Zweiter Band: Meister Eckhart. Göttingen 1906. S. 516.

(«Dâ stirbet der geist alsterbende in dem wunder der gotheit») (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 517)[23]. Здесь дух, пройдя насквозь через саму сущность триединства, достигает места, где он находит успокоение и опору в абсолютном Ничто. Это «то место, где дух в единстве опирается на ничто» («dâ der geist ûf nihte an einekeite bestât») (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 517).

> Это важный момент: *(три)единство абсолютного духа держится не само по себе, а именно силой Ничто*. Сила единства Троицы не принадлежит этому единству как таковому, а исходит от Ничто. Этот тезис в конечном счете следует отнести не только к *сущему* единству, или *сущности* триединства, но главным образом к единству как таковому, т. е. единству, конституирующему само Единое первой гипотезы платоновского «Парменида». Отрешенное от бытия единство – это последнее доступное для умозрения «качество» абсолюта, о котором возможны катафатические высказывания, и это само единство также созидается силой абсолютного Ничто. <

Получая «весть» («kuntschaft») от самой Божественности как таковой (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 516), дух, по

[23] Vgl. Meister Eckharts mystische Schriften: In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer. Berlin: Karl Schnabel, 1903 (далее – *Landauer*). S. 182.

Экхарту, воспаряет над своей *самостью* («selbesheit») (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 516; vgl. *Landauer*, S. 182).

В нашем контексте понятие Самости выражает интуицию Субъекта актуально бесконечного можествования, возвышающегося не только над Богом как Сущим, но и на Богом как отрешенным от бытия Единым. Поэтому экхартовская мистико-метафизическая диалектика духовной возгонки по сути дела пронизывает все без исключения метафизические уровни и саму метафизическую реальность как таковую. Этой диалектике подчинена не только интуиция просветления и преображения человеческого духа, прорывающегося сквозь конечное бытие к бытию абсолютного духа, сквозь бытие абсолютного духа к отрешенному от бытия абсолютному единству и сквозь абсолютное единство к чистой Божественности, но и сам духовный образ божественного триединства.

Собеседник. Можно ли в таком случае сказать, что абсолютный дух как таковой «проходит» свои этапы мистико-метафизической смерти?

Автор. Давай посмотрим. В рамках онтологического измерения метафизического универсума бытие абсолютного духа кажется метафизически герметичным. На самом же деле оно есть не что иное, как тот

акт прорыва отрешенного от бытия первого Единого в бытие, коим актом бытие только и созидается. Абсолютный дух существует только в силу отрешенного от бытия присутствия в нем первого Единого. Не абсолютный дух полностью видит себя как такового: он видит себя целиком только оком первого Единого, причем только силой этого в*и*дения метафизически «впервые» конституируется его собственное бытие. Далее. Отрешенное от бытия Единое как таковое – это опять-таки не что иное, как прорыв в единство отрешенного от единства Ничто, коим метафизически «впервые» созидается это единство. И это еще не все. Ничто как результат акта свободного полагания все же обладает некой действительностью. Действительность эта трансцендентна не только по отношению к бытию, но и по отношению к отрешенному от бытия единству. Таким образом, она трансцендентна по отношению к метафизическому универсуму в целом. Абсолют как субъект того акта, которым он полагает себя в качестве Ничто, сам по себе выше всякого действия, а значит, он выше самого Ничто и тем самым выше метафизической действительности. Ничто – это опять-таки результат прорыва свободного от всяких деяний абсолюта в действительность, причем этим прорывом действительность «впервые» созидается. Ничто – это не что иное, как прорыв в дей-

ствительность отрешенного от действительности абсолюта, который сам по себе бездействует. Таким образом, бытие абсолютного духа всегда уже представляет собой результат тройного прорыва, ибо оно держится лишь силой отрешенного присутствия в нем (1) первого Единого, (2) абсолютного Ничто и (3) Субъекта абсолютного недеяния. Поэтому жизнь абсолютного духа – если абсолют его созидает – всегда уже непредмыслимым образом оказывается результатом своей собственной тройной мистической смерти.

Собеседник. Таким образом, было бы некорректным говорить о восходящем движении абсолютного духа как такового к экхартовской Бездне Божественности?

Автор. Это движение «снизу вверх» имеет место лишь для конечного духа или для того его метафизического «следа», который остается после его прохождения через мистическую смерть. Перед угасающим взором духа, сжигающего свою конечность в процессе метафизической возгонки, картина предстает именно таким образом, как ее описывает Экхарт. Здесь иерархия метафизических событий выглядит как движение, в котором сам абсолютный дух прорывается через свое герметичное аффирмативное для-себя-бытие к отрешенному от бытия Единому,

затем сквозь него к абсолютному Ничто, властвующему также и над этим Единым, и, далее – в Бездну Божественности как таковую.

Собеседник. Выходит, что на макрометафизическом уровне это движение отсутствует?

Автор. Именно так. Видимость этого движения имеет место лишь для нашего умозрения.

Собеседник. Но может быть, здесь стоит экстраполировать на этот уровень введенную тобой в твоей предыдущей книге вслед за Гёшелем дистинкцию объективного и субъективного присутствия абсолюта в своих деяниях? [24]

Автор. Это было бы некорректно. Ведь абсолютный дух как таковой, который «не знал бы» об отрешенном присутствии в нем абсолютного Единого, не имел бы и знания о самом себе как об абсолютном духе, т.е. не был бы своим самосознанием, а значит – не был бы самим собой. Ведь его метафизическая идентичность, состоящая в том, чтобы быть абсолютно совершенным самосознанием-бытием, может держаться лишь силой отрешенного от бытия присутствия в нем первого Единого. Именно через это присутствие он может осознавать самого себя и, со-

[24] См. *Кричевский А. В*. Сила небытия… С. 387.

ответственно, быть самим собой. Без этого присутствия его просто не могло бы быть. Он был бы всего лишь метафизической фикцией, которой, кстати говоря, так и остаются нарисованные Гегелем и поздним Шеллингом образы абсолюта. То же самое в еще большей степени относится к первому Единому и абсолютному Ничто. Обсуждаемое нами сейчас экхартовское описание прорыва в Бездну Божественности представляет собой метафизическую перспективу, строящуюся с точки зрения духа, преодолевающего свою конечность. С этой точки зрения, – которая, впрочем, в процессе метафизической возгонки в конечном счете устраняет саму себя, – конечный дух, растворяясь в духе абсолютном, как бы вместе с ним совершает и прорывы более высокого метафизического уровня. По описанию Экхарта та трансцендентная по отношению к триединству абсолютного духа сила небытия, которая вместе с тем созидает само триединое бытие абсолютного духа, «тянет» его еще дальше, туда, где не только и не просто человеческий дух, но именно дух абсолютный в акте мистической смерти, умирая *для всего* («allsterbende» – *Pfeiffer*, Bd. 2, S. 517), т. е. отрешаясь, во-первых, от всякого, в том числе и собственного вечного, бытия, а во-вторых, даже от сверхбытийственного единства,

находит успокоение в «чудесной тайне Божественности». Так актуально бесконечная тяжесть аффирмативного бытия абсолютного духа обретает невесомость в иловом поле абсолютного Ничто. Сфера абсолютного Ничто самого по себе – это то «место», а точнее, то «нигде», в котором «Бог освобождается от духа» («dâ sich got entgeistet») и погружается в бездонную глубину метафизического молчания, ибо Бездна в себе самой воздерживается от слов («ist wortelôs») (ibid.). В нашем контексте освобождение Бога от формы «духовности» как раз и означает, что здесь он освобождается от своего аффирмативного бытия как такового. Это событие – первый шаг погружения в метафизическое молчание Бездны, в котором абсолют воздерживается от «произнесения» Слова, тождественного Богу как Сущему. Второй шаг – отождествление с молчанием, в котором абсолют воздерживается от внебытийственного Слова, тождественного Богу как отрешенному от бытия Единому. Третий шаг – отождествление с точкой абсолютного метафизического покоя, где абсолют воздерживается даже от того невербального метафизического акта, коим он полагает себя в качестве абсолютного Ничто.

Растворяясь в экхартовской Бездне Божественности, дух человека поднимается уже не только выше

творения, но и выше самого Бога. Здесь не нужны оговорки о том, что в данном случае речь якобы идет о Боге как творце мироздания, а не о Боге как таковом, покоящемся в себе самом безотносительно к творению. Эти оговорки лишь сбивают нас с толку. Дело в том, что экхартовский прорыв в Бездну означает трансцендирование метафизического универсума как такового.

Собеседник. Что же это за трансцендирование?

Автор. Предлагаю обратить внимание на следующее.

Рассудочное понимание трансцендентности как простой потусторонности не улавливает сути дела. Здесь абсолют просто изгоняется за пределы той или иной метафизической реальности, будь то конечное бытие, бытие как таковое или же надбытийственное Единое, и таким образом сам оказывается конечным.

Диалектическое понятие имманентной трансцендентности улавливает суть дела лишь отчасти. Сфера его применения ограничивается онтологическим измерением метафизического универсума.

Метафизически-мистическое понимание трансцендентности, пожалуй, оказывается наиболее адекватным. Здесь речь идет о *свободной* трансцендентности

абсолюта и о его свободном присутствии в метафизическом универсуме.

Под *свободной*, или *безусловной*, или *отрешенной,* трансцендентностью я понимаю такую трансцендентность, которая не подчиняется диалектике тезиса (имманентное), антитезиса (трансцендентное) и синтеза (имманентно трансцендентное). Именно такой трансцендентностью должен обладать актуально бесконечный Субъект абсолютного всемогущества, постигаемый в его свободе по отношению ко всему, о чем мы только можем помыслить. Поскольку область применения диалектики *трансцендирования трансцендентности*, – которая основана на схеме отрицания отрицания и потому в принципе не может выйти за пределы актуально бесконечного для-себя-бытия, неизбежно оставаясь в рамках онтологических рассуждений об аффирмативности, – то трансцендентность безусловно Всемогущего не может быть описана в ее терминах. По той же причине не может здесь работать диалектика самосоотнесенной негативности, или неиного, описанная Кузанским.

Собеседник. Если даже абсолют трансцендентен чему-либо свободным образом, то не значит ли это опять-таки, что он тем самым лишает себя истинной бесконечности, ибо тем, что его ограничивает, стано-

вится именно то, по отношению к чему он делает себя трансцендентным?

Автор. На этот вопрос следует ответить отрицательно. Дело в том, что метафизическое изъятие себя абсолютом из чего-либо означало бы уничтожение этого нечто, ибо все существует лишь силой свободного присутствия абсолюта. Ни о каком ограничении абсолюта поэтому не может быть и речи, ибо здесь исчезало бы само ограничивающее. Рассудочное понимание свободной трансцендентности здесь опять-таки не работает. Если нечто существует, то трансцендентность абсолюта по отношению к нему следует понимать как сочетающуюся со свободным присутствием, т. е. как свободную имманентную трансцендентность.

Актуальная бесконечность всемогущества предполагает актуальную бесконечность объекта всемогущества. Это значит, что объект всемогущества должен мыслиться как совпадающий с метафизическим универсумом как таковым. Тогда в силу принятого нами имплицитного тезиса Шеллинга о том, что субъект абсолютного господства должен мыслиться как трансцендентный объекту господства получается, что субъект господства не принадлежит метафизическому универсуму и не совпадает с ним. Это

значит, что субъект абсолютного господства не только не существует «никоим образом» в онтологическом измерении метафизического универсума, но и также никоим образом не может быть локализован и за пределами бытия. В этом состоит абсолютное «ничтожество» Всемогущего. При этом в рамках рассматриваемой нами концепции актуально бесконечного можествования весь метафизический универсум мыслится как результат акта свободного полагания, субъектом которого выступает Всемогущий. В этом акте, однако, Всемогущий фигурирует в качестве абсолютного Ничто. Здесь Всемогущий уже как бы являет умозрению свою принципиальную непостижимость. При этом мы отваживаемся строить о нем и катафатические высказывания, объявляя его свободной причиной всего мыслимого и немыслимого.

Более того. Оказывается, что объект всемогущества должен мыслиться как нечто «большее», чем даже метафизический универсум в целом. Ведь только в этом случае в сферу господства Всемогущего попадает сам Всемогущий как таковой, и только тогда его можествование оказывается поистине актуально бесконечным. Итак, все без исключения является результатом акта свободного полагания, в том числе и сам Субъект этого акта.

Попробуем теперь в свете уже сказанного рассмотреть *парадоксальность метафизических перформативных высказываний абсолюта*. Прежде всего снова обратимся к приведенному в Библии высказыванию абсолюта о себе как Сущем. Кто же здесь на самом деле говорит: «Я есмь»? Тот, Кого нет никоим образом. Более того, Тот, Кто совершает перформативный акт этого высказывания, коим метафизически впервые созидается его бытие, даже в самом этом акте должен мыслиться как остающийся за пределами всякого бытия. Высказывание о бытии может «звучать» лишь на метафизическом фоне молчания о бытии.

Кто говорит: «Я – Единый»? Тот, Кто сам по себе выше единства. При этом в самом акте этого высказывания, коим впервые созидается единство как таковое, Высказывающий сохраняет трансцендентность по отношению к единству. Высказывание о единстве может звучать лишь на метафизическом фоне молчания о нем.

Собеседник. Этот фон создается силой абсолютного Ничто. Можем ли мы, однако, по аналогии с только что изложенным помыслить себе такое выражение, как «Я – Ничто»? Можно ли такое выражение вообще считать перформативным высказыванием?

Автор. Во всяком случае Ничто мы опять-таки должны мыслить как результат акта, которым абсолют полагает сам себя в качестве Ничто. Это, скорее, акт абсолютного молчания, т. е. акт воздержания от всех без исключения перформативных высказываний. Однако все без исключения перформативные высказывания могут совершаться только на метафизическом фоне перформативного акта абсолютного молчания.

Собеседник. Не кажется ли тебе, что термин «молчание» оказывается слишком широким и, соответственно, недостаточно точно схватывает суть дела? Ведь акт самополагания абсолюта как абсолютного Ничто метафизически сильнее того акта, коим абсолют «умалчивает» свое единство, хотя оба эти деяния и покрыты мраком абсолютного молчания.

Автор. И в самом деле. В конечном счете нам придется согласиться с тем, что молчание о единстве – это еще не самое сильное деяние абсолюта. Здесь мы уже постепенно подошли к вопросу о *парадоксальности абсолютного молчания*.

Собеседник. Допустим, что абсолютное молчание – это наивысшее и безусловно изначальное состояние абсолюта. Не значит ли это, что такое «состояние» является для абсолюта всего лишь фактической дан-

ностью, а не результатом совершаемого им акта свободного полагания?

Автор. Абсолютное молчание – это абсолютно изначальное *деяние* абсолюта. Это такой *акт*, который, являясь перформативным, уже не может считаться высказыванием. Это – перформативный акт воздержания абсолюта от всех без исключения перформативных высказываний. Этим актом абсолют полагает себя в качестве абсолютного Ничто.

Собеседник. Значит ли это, что этому акту уже ничего метафизически не предшествует?

Автор. Именно так. Ему ничто не предшествует. Или, что то же самое, этому акту «предшествует» опять-таки только абсолютное Ничто.

Собеседник. Получается, что Ничто предшествует самому себе?

Автор. Здесь надо обратить внимание на следующее. Акт перформативного метафизического высказывания, совершаемый абсолютом, предполагает некоторое его исходное состояние (*Urzustand*), которое выступает *по отношению к этому акту* как *исходное молчание*, метафизически локализованное *перед* ним (*Vorzustand*). Для дальнейшего продвижения к сути дела напрашивается переход к интуиции молчания *самосоотнесенного*. Еще один шаг в нужную нам

сторону состоит в усмотрении того, что искомый *X* – по ту сторону самой диалектики самосоотнесенности как таковой (в том числе и диалектики *самосознания*). Мы знаем, что это – *просто молчание*. Помимо прочего, оно, разумеется, есть и молчание о молчании, т. е. молчание самонаправленное, но от этого оно не становится высказыванием и не перестает быть молчанием. Это – абсолютное пра-молчание (*Ur-Schweigen*). И вот о нем-то следует сказать, что оно есть *«Vor»* для всего, – но только не для себя! Оно предшествует всему, кроме самого себя. Себе самому оно не предшествует.

Собеседник. Почему так?

Автор. Да хотя бы потому, что в противном случае это молчание было бы обременено чертами спинозовской субстанции, всегда уже как бы «преднаходящей» саму себя. Тогда Молчащий *unvordenklicherweise*, т. е. «непредмыслимым образом», преднаходил бы себя в качестве молчащего. Но его молчание – это *актуально бесконечное «Ur», свободное от всякого «Vor»*. Именно в силу этого оно – молчание абсолютно свободное. Получается, что Молчащий не преднаходит себя в качестве Молчащего и вместе с тем ему не предшествует что-либо иное. *Ему не предшествует ни нечто иное, ни он сам*. Это значит, что ему не

предшествует *абсолютно ничто*. Здесь можно сказать, правда, что в этом совершенно особом, уникальном смысле он все же предшествует самому себе, а именно – в качестве *абсолютного Ничто*.

Собеседник. Ну и в чем же тогда разница между Молчащим и спинозовской субстанцией?

Автор. Разница как раз в том, что Молчащему не предшествует ни иное, ни Он сам. Спинозовская же *causa sui* предшествует сама себе, а именно как *причина* себя и вместе с тем следствие *себя*. *Causa sui* «непредмыслима» (*unvordenklich*), и причем она такова не только для нас, но и для себя самой, ибо она такова сама по себе. Согласно позднему Шеллингу, она метафизически «слепа» еще – и главным образом – в том смысле, что она не может «видеть» ничего перед собой (*vor sich*), кроме самой же себя. Во всяком случае *для нее* метафизическое пространство «перед»[25] ней отсутствует. Но в контексте шеллинговской позитивной философии следовало бы сказать, что это пространство у Спинозы отсутствует *как таковое*. Это как раз и значит, что собственное бытие спинозовской субстанции как бы застает ее «врасплох» и

[25] «Перед» в нашем контексте тождественно «до» и указывает на то, что метафизически предшествует обсуждаемому *X*, является более изначальным и метафизически более сильным и, таким образом, стоит «над», или «выше», этого *X*.

она тем самым не властна над ним. Молчащий, таким образом, не есть причина самого себя в смысле спинозовской субстанции. Его самосотворение не есть действие спинозовской субстанции. Однако Молчащий свободно творит самого *себя в качестве Молчащего*, и здесь *Он именно в качестве Молчащего* свободно творит самого себя. Иначе говоря, опять-таки получается, что акт *его самосотворения как Молчащего вообще не есть высказывание*. Поэтому самосотворение Молчащего не есть ни сотворение Им своего *бытия* (перформативное высказывание «Я есмь»), ни своего отрешенного от бытия единства (перформативное высказывание «Я – Единый»). Самосотворение Молчащим самого себя как такового – это такой акт молчания, которому не предшествует абсолютно ничто: ни что-либо иное, ни он сам.

Собеседник. Не правда ли, умозрению трудно принять тезис о том, что *абсолютному молчанию не предшествует ни какое-либо высказывание, ни само это молчание*?

Автор. Однако интуиция актуально бесконечного можествования заставляет меня мыслить абсолютное молчание именно таким парадоксальным образом. Во всяком случае можно, пожалуй, сказать, что *абсолютному молчанию предшествует лишь некий Х,*

свободно полагающий себя в качестве абсолютного Ничто.

Собеседник. Но не должно ли это значить, что абсолютное Ничто, предшествующее этому акту, само по себе не может считаться результатом этого акта?

Автор. С этим мы опять-таки не можем согласиться, если не хотим получить дурную бесконечность актов, субъект которых будет постоянно ускользать от нашего умственного взора. Акту полагания абсолютного Ничто в качестве «результата» метафизического молчания предшествует *то же самое* абсолютное Ничто. Здесь Полагающий и Полагаемый совпадают с самим актом полагания.

Безмолвие абсолюта – это тот метафизический «фон», который дает ему силу творить свое отрешенное от бытия *единство*, свое *бытие* и, далее, *инобытие*, т. е. мироздание. При этом отрешенное от бытия единство, бытие и инобытие в конечном счете могут держаться только этой *силой безмолвия*. Но прежде *всего* абсолют – этот Тот, Кто *свободен* молчать обо всем. Он, таким образом, *может* не творить себя ни в качестве мира, ни в качестве Сущего, ни в качестве отрешенного от бытия Единого, ни в каком бы то ни было качестве вообще. Он свободен молчать обо всем и при этом ни о чем. Он может молчать и о себе как об

абсолютном Ничто. Тем самым он может вообще не творить себя как такового и как раз тем самым – творить себя в качестве абсолютного Ничто. Иначе говоря, абсолют *может* воздерживаться от перформативных высказываний о самом себе и тем самым воздерживаться от сотворения самого себя, или, что *то же самое*, творить себя в качестве абсолютного Ничто. Его молчание – не что иное, как перформативный акт, силой которого реализуется именно это его можествование.

Собеседник. Итак, абсолют молчит. При этом он не просто молчит, а молчит свободно. Иначе говоря, он сам *творит* свое молчание. Если использовать алгоритм рассуждений позднего Шеллинга, то не следует ли сказать, что абсолют предшествует своему молчанию как Тот, Кто *может* молчать, или как *Могущий* молчать?

Автор. Парадокс здесь состоит в том, что здесь мы, по-видимому, уже не вправе искать такой *X*, который был бы трансцендентен акту абсолютного молчания. Здесь акт абсолютного молчания мы уже вынуждены мыслить как совпадающий с «Субъектом» этого акта. В противном случае нам пришлось бы искать Того, Кто стоит и над этим субъектом и т д. Тем самым мы впали бы в дурную бесконечность.

Собеседник. Ты полез в дурную бесконечность, гонясь за неким *X*, который был бы трансцендентен по отношению к актуально бесконечному объекту своего господства. Трансцендентность по отношению к подвластной реальности ты считаешь условием возможности господства над ней. По этой логике любая полная метафизическая соотнесенность с собой (для-себя-бытие, само-сознание, «само-единение»), должна демонстрировать свою несамодостаточность и указывать на нечто вышестоящее. Так почему же ты думаешь, что дурная бесконечность заканчивается именно здесь? Ведь здесь ты опять-таки сталкиваешься с самосоотнесенностью субъекта и парадоксом тождества субъекта и объекта, т. е. как раз с тем, над чем ты хотел подняться.

Автор. Если мышление усматривает возможность подняться над бытием, то это значит, что оно должно это сделать. Если оно усматривает возможность подняться над внебытийственным Единым, то оно тоже должно это сделать. То, что метафизически сильнее абсолютного Единого, – это абсолютное Ничто. *Ничто мы уже не можем мыслить как стоящее выше абсолютного Ничто именно потому, что выше абсолютного Ничто – только Ничто*.

Собеседник. Но это Ничто ты опять-таки объявляешь результатом свободного полагания. Это, по-твоему, акт метафизического молчания абсолюта. Этим молчанием абсолют творит себя в качестве Молчащего, а значит, в качестве Ничто. Получается, что абсолютное Ничто – это результат творения. Но не значит ли это в свою очередь, что актом абсолютного молчания абсолют как таковой воздерживается не от *всякого* творения? Ведь актуально бесконечное воздержание абсолюта от творческих актов означало бы, что здесь абсолют удерживает себя от сотворения себя как Молчащего обо всем.

Автор. Я все же предлагаю такое словоупотребление. Абсолютное молчание – это воздержание абсолюта от всех перформативных высказываний. Само по себе оно уже не должно считаться перформативным *высказыванием*. При этом оно остается деянием абсолюта, а именно – перформативным *актом*.

Собеседник. Можно ли в таком случае сказать, что результат этого акта – свободное самополагание, или самосотворение, абсолюта в качестве абсолютного Ничто?

Автор. Именно так, хотя здесь нам еще придется ввести некоторые уточнения. Абсолютное молчание есть сразу и метафизический факт (результат твор-

ческого деяния) и акт (само это творческое деяние). Причем именно в этом случае можно считать очевидным, что это «совпадение» *двух* моментов (акт и факт) есть лишь видимость: на самом деле это абсолютно простое, *единое* в себе самом действие.

Собеседник. Можно ли сказать, что это единство и в самом деле – превыше *всего*? Я имею в виду следующее. Прежде всего, здесь уже не следовало бы говорить о единстве. Ведь мы уже пришли к выводу о том, что абсолют выше самого себя как Единого.

Автор. Согласен. Более того, абсолют выше самого себя даже и как Молчащего. Абсолют может *молчать*. Реализация этого аспекта означает, что абсолют при этом молчит *на самом деле*. Далее. Абсолют именно *может* молчать. Реализация этого аспекта означает, что он может и *не* молчать.

Собеседник. Что значит для абсолюта это «может» и это «не молчать»? Что означает здесь это «не»?

Автор. Прежде всего, разумеется, то, что безмолвный абсолют может творить свое Слово, т. е. обладает силой совершать перформативные высказывания. Однако, далее, оно также означает не отрицание молчания, каковым отрицанием следовало бы считать некоторое перформативное *высказывание* абсолюта, а нечто совершенно иное, а именно – такую

метафизическую дистанцию абсолюта по отношению к молчанию, которая делает это молчание свободным. Реализация *можествования* молчать как именно можествования означает не только то, что абсолют может совершить перформативный акт молчания. Прежде всего она означает, что сам по себе абсолют метафизически сильнее даже самого перформативного акта молчания как такового. Абсолюту как таковому в силу его метафизической самодостаточности *безразлично*, молчит он или нет, «подобно тому как» – или, точнее, в несоизмеримо большей «степени», чем – надбытийственному Единому безразлично, утвердит он себя в качестве Сущего или нет, а Сущему безразлично, сотворит он мир или нет. Именно здесь абсолют утверждает себя в качестве Того, Кто *может* молчать, или обладает силой безмолвия, и при этом само это его можествование опять-таки должно пониматься как результат свободного деяния.

Собеседник. В чем же состоит действие, коим полагается именно этот результат?

Автор. Это действие, которым созидается сама сила безмолвия.

Собеседник. Получается, что над силой безмолвия ты опять-таки ставишь некую силу?

Автор. Да, над силой безмолвия властвует сила, которой абсолют утверждает себя как Тот, Кто *свободен* совершать не только перформативные *высказывания*, но и вообще все перформативные *акты*, в том числе и перформативный акт абсолютного молчания.

Собеседник. А над этой силой ты поставишь еще одну силу, и добро пожаловать в дурную бесконечность?

Гегель. Вот именно. Поэтому не разумней было бы остановиться на моем абсолютном духе как актуально бесконечном бытии? Тем более что все ваши попытки выйти за его «пределы» не избавляют вас от парадоксов самосоотнесенности.

Поздний Кузанский. Но актуально бесконечное бытие, как мы уже видели, не может считаться абсолютно самодовлеющей метафизической реальностью. Поэтому я и предложил рассматривать как высшую и последнюю форму абсолюта даже не сущую возможность, а возможность, полностью свободную от бытия.

Шеллинг. Однако твоя так называемая свободная от бытия возможность при внимательном рассмотрении оказывается, подобно спинозовской субстанции, всего лишь метафизической фикцией, ибо она, не имея в себе никакой опоры, которая давала бы ей

силу пребывать в себе самой, непредмыслимым образом всегда оказывалась бы уже перешедшей в свое иное, а именно – в слепое и беспомощное бытие, не властное над собой и потому не способное на творческие акты. Актуально бесконечная возможность, чтобы оставаться самой собой, должна уже непредмыслимым образом опираться на равномощную ей, т. е. обладающую не меньшей, чем она, метафизической силой, действительность.

Автор. У тебя, дорогой Шеллинг, эта действительность фактически тождественна бытию. При этом ты сам же указываешь на то, что твой безусловно абсолютный дух свободен по отношению к своим формам, которые являются не чем иным, как формами его бытия. При этом твой софизм, согласно которому абсолютный дух в лице первой своей формы свободен по отношению ко второй форме, а в лице второй – по отношению к первой, никак нельзя принять всерьез.[26] Далее. Ты говоришь о том, что абсолютный дух конституируется именно единством его форм. При этом каждая из них в себе самой опять-таки оказывается единством всех трех форм. Поэтому ни о какой *полностью имманентной* свободе абсолютного

[26] См. об этом: *Кричевский А. В*. Сила небытия… С. 81.

духа по отношению к своим формам не может быть и речи. Эта свобода мыслима лишь в том случае, если мы признаем трансцендентность твоего так называемого «безусловно» абсолютного духа по отношению к триединству форм его бытия, т. е. по отношению к актуально бесконечному бытию как таковому. Поэтому твой «безусловно» абсолютный дух следовало бы понимать как такую метафизическую силу, которая стоит над сущим абсолютным духом. При этом, если угодно, можно было бы говорить о *действительности* этой силы. Но это уже действительность отнюдь не бытия.

Неоплатоник. Да, это – действительность абсолютного Единого, стоящего над бытием.

Автор. Это и в самом деле можно было бы назвать *надбытийственной действительностью*. Это – внебытийственное *деяние* абсолюта, которым он полагает себя в качестве первого Единого. Но это, как я уже говорил, еще не абсолютно изначальное деяние абсолюта. Абсолют выше даже первого Единого. Ведь это последнее опять-таки следует мыслить как результат акта свободного полагания. Трансцендирование первого Единого «вверх» выводит нас за пределы актуально бесконечного метафизического универсума и приводит к абсолютному Ничто,

молчащему о бытии, о первом Едином, а также о самом себе как Ничто. Это последнее представляет собой парадоксальный *акт воздержания* абсолюта не только от метафизических перформативных высказываний, но и от всех *актов вообще*.

Собеседник. Но абсолюту, воздерживающемуся от всех без исключения деяний, уже нельзя приписать действительность.

Автор. Да, это так. Ведь действительностью обладает либо результат действия, либо само действие, либо тот, кто действует. Здесь же мы пытаемся говорить о Том, Кто выше всякого действия и тем самым находится в абсолютном покое.

Аристотель. Да это же не что иное, как мой неподвижный перводвигатель!

Автор. Разница здесь в том, что твой неподвижный перводвигатель – это Ум, который мыслит сам себя как находящегося в состоянии мышления о себе. Это у тебя – абсолютная деятельность самомышления, по существу аналогичная гегелевскому абсолютному духу. Как ни настаивать здесь на тождестве действия и покоя, все же мы в данном случае имеем дело с самосоотнесенной негативностью, или абсолютным *актом*, и, соответственно, с самосоотнесенной действительностью. Однако на том уровне, до

которого мы уже дошли в наших рассуждениях, мы пытаемся апофатически указать на Того, Кто выше любого мыслимого или даже превышающего способность нашего мышления акта, или деяния, и потому свободен от всякой действительности.

5. Прорыв сквозь облики Ничто

Именно на этом уровне абсолют обладает трансцендентностью и, соответственно, свободой «по отношению» к себе даже как к абсолютному Ничто, которое само по себе уже находится за пределами метафизического универсума.

Майстер Экхарт. Да ведь это не что иное, как Бездна Божественности. Только о ней как таковой мы можем апофатически сказать, что сама она *выше всякого деяния*. Именно в этой связи я и утверждаю, что

«Бог и Божественность отличаются друг от друга, как действие [Wirken] и бездействие [Nichtwirken]» (*Landauer*, S. 79).

Автор. Если бы то «бездействие», о котором здесь идет речь, мы отождествили с покоем абсолютной действительности неподвижного перводвигателя Аристотеля, то мы тем самым скатились бы на уровень, гораздо более низкий по сравнению с уже достигнутым. А именно, мы полностью погрузили бы Gottheit в онтологическое измерение, где она предстала бы в качестве актуально бесконечного *бытия*. Напомню о том, что в нашем контексте аристотелевский смыслообраз неподвижного перводвигателя как мыслящего себя Ума может быть отнесен только к

уровню второй гипотезы платоновского «Парменида», где речь идет о Едином как Сущем.

Собеседник. Выходит, что даже абсолютному Ничто мы тем не менее, все еще должны приписывать некоторую действительность. Ведь оно – опять-таки результат свободного полагания. Так почему же тогда это Ничто ты уже изгоняешь из метафизического универсума?

Автор. Именно потому, что это – Ничто. Другое дело, что абсолют свободно утверждает себя в качестве этого Ничто. Именно поэтому сам по себе он должен мыслиться как трансцендентный и по отношению к покоящемуся за пределами метафизического универсума абсолютному Ничто.

Собеседник. Так может быть, именно в этой, – надеюсь, последней точке, – абсолют и следовало бы назвать безусловным Ничто?

Автор. Обратим внимание на следующее. Мы можем выделить несколько обликов Ничто. *По отношению к мирозданию* в облике Ничто выступает абсолютный дух. Черты абсолютного духа проступают сквозь этот облик Ничто в метафизическом прорыве конечного духа к духу абсолютному. Это – прорыв через осознаваемое снимающим свою конечность «конечным» духом отрешенное присутствие в нем

духа абсолютного к абсолютному духу как таковому. *По отношению к абсолютному духу* в облике Ничто выступает отрешенный от бытия Единый. Черты отрешенного от бытия Единого проступают сквозь абсолютный дух в прорыве абсолютного духа к этому Единому. Это – прорыв через отрешенное присутствие Единого в абсолютном духе к Единому как таковому. *По отношению к абсолютному Единому* в облике Ничто выступает абсолютная Самость как актуально бесконечная сила действительности, стоящая над метафизическим универсумом и господствующая над ним.

Собеседник. А может быть, здесь в облике Ничто выступает… само же Ничто? Иными словами, разве здесь облик Ничто не совпадает с Тем, Кому он принадлежит? Ведь сила, о которой ты говоришь, коль скоро она трансцендентна по отношению к метафизическому универсуму, это уже Ничто как таковое. Что может стоять за этим Ничто? Только опять-таки это Ничто. Так зачем же ты вводишь здесь еще термин «Самость»?

Автор. Этот условный термин я заблаговременно ввожу здесь для того, чтобы, пытаясь уловить смысл дальнейшего, уже и в самом деле финального, прорыва, иметь возможность указать на тот метафизи-

ческий *X*, который господствует и над этой силой, возвышаясь не только над метафизическим универсумом, но и над действительностью, т. е. над всеми метафизическими актами абсолюта, включая тот акт, коим абсолют утверждает свою трансцендентность по отношению к метафизическому универсуму. Но пока что мы говорим о предпоследнем прорыве.

Итак, метафизические черты абсолютной Самости проступают сквозь абсолютное Единое в прорыве к ней абсолютного Единого. Это – прорыв через отрешенное присутствие Самости в Едином к Самости как таковой. Но это еще не все. Самость обладает действительностью за пределами метафизического универсума. *По отношению к Самости* в облике Ничто выступает покоящееся в себе самом и потому стоящее над всякой действительностью безусловное творческое начало. Назовем его – опять же условно – Субъектом абсолютного недеяния. В финальном прорыве сквозь отрешенное присутствие в Самости Субъекта абсолютно недеяния к самому этому Субъекту как таковому достигается та точка метафизического покоя, где абсолют совлекает с себя свой последний облик Ничто. На этой вершине метафизической возгонки абсолют выступает не как Ничто, а просто как *Непостижимый*. Но именно здесь он

обладает актуально бесконечной силой покоя. Сама по себе эта сила свободна от какой бы то ни было метафизической интенциональности. Это – сила абсолютного *недеяния*. При этом именно благодаря этой силе абсолют может совершать творческие акты любого уровня, начиная с созидания в себе самом абсолютно изначальной метафизической интенциональности, а именно – сотворения самой *возможности* полагания себя в качестве абсолютного Ничто.

Собеседник. Откуда же берется эта метафизическая интенциональность?

Автор. Ее создает Непостижимый.

Собеседник. Но каким образом?

Автор. Это его первое «Да будет свет». Парадокс здесь в том, что это «деяние» еще нельзя даже назвать ни перформативным *высказыванием*, ни деянием вообще. Иначе можно сказать так: это «деяние», свободно выполняемое Непостижимым силой абсолютного недеяния. Но именно в свете этой интенциональности Непостижимый свободно полагает себя в качестве Того, Кто обладает силой (*может*) совершить абсолютно изначальный метафизический *акт*: утвердить себя в качестве абсолютного Ничто.

Собеседник. Это – то, что ты в своей книге назвал «усмотрением» некой возможности, коим парадок-

сальным образом впервые только и созидается сама эта возможность.

Автор. Именно так. Мы еще поговорим об этом чуть позже. Пока что обратим внимание на следующее. В том случае, если Непостижимый и *в самом деле* утверждает себя в качестве абсолютного Ничто, то это Ничто прежде всего должно мыслиться как свободное от метафизической интенциональности, направленной «вниз». «Затем» Непостижимый в лице абсолютного Ничто созидает эту метафизическую интенциональность, в свете которой Он выступает как Тот, Кто обладает силой (*может*) молчать, т. е. воздерживаться от перформативных высказываний, а значит, может совершать их *свободно*.

Собеседник. Итак, Непостижимый принципиально непостижимым образом *может* полагать и вместе с тем, «сразу», *актуально* полагает себя в качестве самого себя. Далее, Он полагает себя в качестве Того, Кто может утвердить себя в качестве абсолютного Ничто. «После» этого Он действительно полагает себя как Ничто. «Затем», созидая в абсолютном Ничто направленную «вниз» метафизическую интенциональность, Он полагает возможность сотворить себя как Того, Кто может молчать. В том случае, если он утверждает себя в этом качестве, он *на самом деле*

оказывается Тем, Кто может молчать. Но что значит здесь «на самом деле»? Разве «до» этого абсолют *не мог* молчать?

Автор. Парадокс здесь состоит в том, что любому акту метафизически предшествует возможность этого акта. При этом любая возможность опять-таки есть результат творческого акта. Дурная бесконечность такого соотношения снимается лишь в Непостижимом, который полагает самого себя, но не творческим актом, а через недеяние.

Собеседник. И все же раз Непостижимый выше любого можествования, то не значит ли это, что он не может «непредмыслимым образом» не обладать действительностью?

Автор. Такое рассуждение было бы аналогично тому, как если бы я, например, утверждал, что, для того, чтобы абсолют обладал можествованием *быть*, ему надо уже «непредмыслимым образом» быть на самом деле («возможность-бытие» Кузанского), а для того, чтобы обладать можествованием *единствовать*, ему надо уже опять-таки «заранее» оказаться в себе единым (такое можествование можно было бы по аналогии назвать *возможностью-единством*, т. е. такой возможностью единства, которая сама по себе является единством как таковым). По этому шаблону,

как мы видели, на онтологическом уровне рассуждает и поздний Шеллинг. Абсолют, однако, поистине может молчать только в силу того своего качества, благодаря которому он в себе самом отрешен от самой противоположности молчания и высказывания. Далее. Непостижимый – это не единство можествования и деяния: Он стоит над ним. Он – Тот, Кто непостижимым образом созидает само это единство. Ему самому по себе мы не можем приписать ни можествование, ни действительность. Но это не означает, что Он метафизически бессилен. Сила его коренится именно в его абсолютном покое.

Вернемся, однако, к вопросу об абсолютном молчании. Итак, абсолют актом созидающего усмотрения в себе *возможности* молчать обо всем созидает в себе ту силу, благодаря которой он метафизически «впервые» полагает саму эту возможность молчания. Он творит себя как Могущего молчать. В метафизической «позиции» «до» этого акта его – и в самом деле – нельзя назвать даже Тем, Кто может молчать.

Собеседник. Но не значит ли это, что в этой позиции абсолют деградирует до статуса того, кто просто не может молчать, а значит, как бы страдает метафизическим недержанием себя в себе самом, оказываясь

вынужденным совершать перформативные высказывания?

Автор. Это означает совсем другое. Здесь сила абсолютного Ничто свободна от всякой нисходящей метафизической интенциональности, тогда как свободно создаваемая им сила, порождающая саму возможность молчания, уже как бы «заряжена» интенциональностью. Ведь эта сила сама по себе уже нацелена на такую возможность.

Собеседник. Тогда у нас, пожалуй, получается такая картина. Возможность, на которую порождает эта сила, это возможность молчания. Молчание же всегда имеет интенциональный характер. Это молчание о единстве, о бытии, о мире. Не значит ли это, что интенциональность этой силы проходит сквозь возможность молчания и, далее, пронизывает собой весь метафизический универсум?

Автор. Вовсе нет. Молчать об абсолютном Едином может лишь Тот, Кто сам по себе свободен от интенциональности, направленной на Единого. Молчать о бытии может лишь Тот, Кто на своем уровне свободен от интенциональности, направленной на бытие. Молчать о мире может лишь Тот, Кто в своей отрешенной даже от возможности сотворения мира метафизической позиции свободен от интенционально-

сти, направленной на мир. Такова метафизическая структура *свободной* эманации. На каждой из указанных ступеней нисходящей лестницы творения интенциональность возникает лишь в результате свободного акта созидающего усмотрения соответствующей возможности.

Абсолютное Ничто само по себе свободно от метафизической интенциональности, направленной «вниз». Этой свободой оно обладает в силу отрешенного присутствия в нем Непостижимого как такового. Эта свобода, далее, означает, что в абсолютном Ничто нет даже намека на возможность, так сказать, свободной эманации, т.е. нисходящего свободного полагания чего-либо. Оно просто покоится в самом себе. Именно в этом, если угодно, апофатическом, смысле об абсолютном Ничто в принципе нельзя сказать даже того, что оно – это Тот, Кто может молчать. Молчание как таковое уже обладает определенной метафизической интенциональностью. Оно всегда представляет собой *молчание о чем-то*. Это, например, молчание о надбытийственном Едином, о бытии, о мироздании. При этом *сила молчания* о мире коренится в актуально бесконечном бытии, сила молчания о бытии – в абсолютном Едином, а сила молчания о последнем – в абсолютном Ничто.

Собеседник. А разве в нашем контексте нельзя сказать, что Непостижимый прежде всего молчит о самом себе как таковом, и, далее, об абсолютном Ничто, а потом уж обо всем остальном?

Автор. Это опять-таки было бы некорректно, потому что молчание – это, как уже было отмечено, воздержание абсолюта от перформативных *высказываний*. Именно из них конституируется метафизический универсум. Вершиной метафизического универсума является высказывание «Я – Единый».

Собеседник. А почему Непостижимый не может перформативным образом сказать о себе: «Я – Непостижимый» и «Я – абсолютное Ничто»?

Автор. Полагание Непостижимым себя в качестве абсолютного Ничто – это уже не высказывание, а такое деяние, которое совершается «до» полагания самой противоположности молчания и высказывания. Это – акт, которым Непостижимый созидает свою трансцендентность по отношению к метафизическому универсуму.

Собеседник. Допустим. Но вернемся, однако, к Тому, Кто может молчать. Откуда берет Он ту силу, опираясь на которую Он способен воздерживаться от метафизических высказываний?

Автор. И в самом деле, сила молчания как таковая (= можествование молчать) также должна быть постигнута не как данность, а как результат свободного полагания. Абсолют на определенном метафизическом уровне свободно творит саму возможность этого молчания.

Собеседник. Что же это за уровень?

Автор. Это – уровень абсолютного Ничто. Само по себе оно, как я уже отмечал, «по ту сторону» противоположности молчания и высказывания. Эта противоположность возникает лишь в том случае, если Непостижимый *усматривает* в абсолютном Ничто возможность утвердить себя в качестве Того, Кто может молчать.

Собеседник. Что же означает *усмотрение* этой возможности? Как Непостижимый может «усмотреть» то, чего нет, или то, что еще не создано?

Автор. Это – некий особый акт *созидающего усмотрения*, на который в своем контексте указывал поздний Шеллинг. «Подобно тому как» на более низком, онтологическом, уровне шеллинговский абсолютный дух впервые творит саму возможность полагания инобытия своих имманентных форм актом «усмотрения» этой возможности, так и Непостижимый за пределами метафизического универсума

бездейственным деянием творит себя как Могущего молчать.

Собеседник. Давай поближе рассмотрим еще вот такой момент. Могущий молчать, по-твоему, опять-таки является результатом свободного полагания. Этот акт, как ты утверждаешь, нельзя считать ни перформативным высказыванием, ни действием вообще? Что же это за парадоксальный *акт недеяния*?

Автор. Прежде всего ясно, что *высказывание* «Я могу молчать» не противоречит себе: я могу молчать, но в настоящий момент, произнося эти слова, я не молчу. Однако ситуация радикально меняется в том случае, если мы объявим такое высказывание перформативным. Ведь тогда ситуация должна будет выглядеть так, как если бы я произносил высказывание «Я могу молчать» и именно тем самым «впервые» созидал бы само можествование молчать, о котором идет речь в данном высказывании. Иначе говоря, получалось бы, что я могу молчать *только* в том случае, если я – перформативным образом – высказываюсь об этом своем можествовании, что не парадоксально, а просто бессмысленно. Это значит, что высказывание «Я могу молчать» в принципе не может быть *перформативным.* При этом высказывание «Я молчу» не может быть не только перформативным, но даже

просто истинным высказыванием. Это значит, далее, что можествование молчать не может быть создано каким бы то ни было перформативным *высказыванием*. При этом, как представляется, перформативный *акт* абсолютного молчания, тождественный *действительному* молчанию, это не то же самое, что перформативный акт, коим полагается сама *возможность* этого молчания, т. е. тот акт, где абсолют свободно полагает себя не просто в качестве фактически Молчащего, а в качестве Могущего молчать. Этот последний акт не может считаться перформативным высказыванием («Я могу молчать»), ибо это высказывание фактически было бы тождественно утверждению о том, что я на самом деле молчать не могу.

Собеседник. А нельзя ли назвать *можествование* молчать обо всем без исключения молчанием о молчании?

Автор. Я уже указал на то, что лишь Тот, Кто может молчать, воздерживаясь от Слова-Бытия, действительно может высказать его свободно, и лишь Тот, Кто может молчать, воздерживаясь от Слова-Единства, способен к перформативному высказыванию, созидающему это единство. Можно, пожалуй,

сказать, что молчать поистине свободно может лишь Тот, Кто может молчать о самом молчании.

Собеседник. Но можно ли такое молчание о молчании назвать *воздержанием* от молчания?

Автор. Очевидно, нет. Это важный момент: молчание о молчании как таковое свободно от диалектики *отрицания отрицания* еще в большей «степени», чем отрешенное от бытия высказывание Слова об абсолютном единстве. Поэтому его опять-таки не следует понимать как некое высказывание. Молчание о молчании – это актуально бесконечная вершина абсолютного молчания, на которой свободное от метафизической интенциональности молчание, не будучи направленным *ни на что*, именно тем самым оказывается направленным на абсолютное *Ничто*, а значит, на самого Молчащего.

Собеседник. Раньше ты говорил, что Молчащий молчит о метафизическом универсуме как таковом, а также о конституирующих его моментах. Непосредственный «Субъект» такого молчания – абсолютное Ничто. То действие, которым Непостижимый полагает себя в качестве абсолютного Ничто, уже нельзя считать ни перформативным высказыванием, ни деянием вообще. Но тогда воздержание от такого полагания было бы некорректно называть молчанием.

Автор. Выше абсолютного безмолвия – только тишина недеяния. В ней Непостижимый парадоксальным *актом недеяния* полагает себя в качестве самого себя, а также в качестве абсолютного Ничто. Этот акт – не высказывание Слова, он – *бессловесное высказывание* о Ничто, и вместе с тем он – полагание Непостижимым себя как Ничто, т.е. невербальное высказывание Ничто.

Собеседник. В чем разница между «высказыванием о Ничто» и «высказыванием Ничто»?

Автор. «Подобно тому как» Слово абсолюта о бытии и есть само Бытие, а Слово о Едином – это то же самое, что само Единое, так и *бессловесное высказывание* абсолюта о себе как Ничто – это не что иное, как само Ничто. Абсолют не говорит о бытии: он высказывает это бытие. Он не говорит о Едином, но высказывает себя как Единого. Он не говорит о Ничто, но *в своем молчании обо всем он – молча – высказывает себя как Ничто*. Безобъектным Субъектом этого молчаливого высказывания является Непостижимый как таковой. «Подобно тому как» шеллинговский абсолютный дух выступает по отношению к мирозданию как ничто, так и по отношению к самому абсолютному Ничто Непостижимый опять-таки выступает как… абсолютное Ничто.

Собеседник. Итак, бессловесное высказывание абсолютом себя как Ничто – это во всяком случае не перформативное высказывание «Я – Ничто».

Автор. Разумеется. Если бы «Я – Ничто» было высказыванием, то это значило бы, что этим действием абсолют локализовал бы себя за пределами метафизического универсума... и как раз тем самым включал бы себя в его состав. Если бы, далее, «Я – Ничто» было действием, то это значило бы, что над этим действием нам пришлось бы поставить некоего отличного от него субъекта этого действия. «Я – Ничто» – это именно деяние через недеяние, совершающееся в абсолютной метафизической тишине, т. е. в полном воздержании от каких бы то ни было метафизических актов. Эта тишина как таковая сильнее абсолютного безмолвия, или молчания.

Собеседник. И что же, нам и самим здесь придется затихнуть?

Автор. Если иметь в виду движение умозрения «вверх», то, пожалуй, да. Однако эта метафизическая тишина многое может сказать умозрению. Я имею в виду следующее. Мы уже знаем о том, что «никоим образом» абсолют не существует уже в качестве отрешенного от бытия Единого. Однако в этом качестве абсолют утверждает себя именно перформативным

высказыванием: «Я – Единый». Об этом Слове мы даже не можем сказать, что оно остается *за пределами* бытия или что оно *выше* бытия или метафизически *предшествует* ему. «Там», где абсолют произносит это Слово, – *если* он его и в самом деле произносит, – в принципе нет никакого бытия. «Там» нет бытия как такового. Само по себе это высказывание свободно даже от мысли о возможности бытия как такового. Таково Слово об абсолютном единстве. Верно, однако и то, что даже это Слово не является словом о Том, Кто обладает силой его высказать. Любые высказывания о Молчащем как таковом в принципе остаются неадекватными. Что же касается наших попыток что-то высказать о нем, то они представляют собой лишь способ указать на него, навести наш умственный взор на то, о чем в конечном счете можно лишь молчать. Неадекватность эта, однако, имеет фундаментальную метафизическую основу. Я имею в виду следующее. В каком смысле может быть верным тезис о том, что абсолют действует не напрямую, а всегда через иное[27]? Ответ: *через иное он действует именно в*

[27] В контексте более низкого метафизического уровня на этот момент, в частности, указывает Шеллинг, говоря, на пример, о том, что свою «подлинную волю» Отец не проявляет «непосредственно», а действует через «противоположное» (*Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861. Zweite Abteilung. Bd. 3. S. 326).

качестве Молчащего. Ведь все *высказанное* Им – это на самом деле *не Он*. Возьмем ли мы высказанное им Слово «Я есмь Сущий» или даже Слово «Я – Единый», – это все равно будет не Он, ибо и в этих Словах Его нет, ибо Он – абсолютное Ничто. При этом, однако, Молчащий присутствует в высказанном. Парадоксальность этого присутствия состоит в том, что в бытии Он присутствует отрешенным от бытия образом, а в отрешенном от бытия единстве Он присутствует, оставаясь отрешенным от единства. В силу этой парадоксальности все высказанное Им без исключения оказывается *иносказанием*. Когда, например, Он говорит «Я есмь» и тем самым действительно созидает себя в качестве Сущего, то на самом деле его как такового все равно нет даже в акте этого перформативного высказывания. При этом он парадоксальным образом присутствует в этом высказывании, ибо только этим его творческим присутствием метафизически «впервые» и созидается это Слово. Слово абсолюта рождается в его молчании, но оно и сохраняется только в этом молчании. Поэтому если мы слышим Слово, то на самом деле слышим в нем и через него это молчание. Поэтому в Сущем как таковом мы можем улавливать дыхание абсолютного Единого, а через него – молчание абсолютного Ничто, кото-

рое, хотя и лишь косвенным образом, все же указывает нам на Молчащего как такового, ибо оно исходит именно от него. Тем самым уже благодаря Сущему и через него мы можем также *слышать молчание* абсолюта. Далее.

В нашем контексте можно было бы также приписать абсолюту ряд *промежуточных* метафизических высказываний, перформативность которых имеет особую направленность. Например, двуединое высказывание абсолюта «Я могу быть Сущим» и «Я могу воздержаться от бытия» (= «Я могу молчать о бытии») является перформативным, ибо им абсолют творит *возможность* бытия, которую он властен как претворить в действительность, произнеся Слово «Я есмь Сущий», так и оставить погруженной в ставшую уже относительной тишину, которую можно назвать действительным молчанием о бытии. Аналогичную структуру имело бы высказывание «Я могу молчать о единстве», которое можно считать перформативным актом, коим абсолют полагает *возможность* единства. Абсолют властен как претворить эту возможность во небытийственную действительность, произнеся Слово «Я – Единый», так и оставить ее погруженной в тишину, уже заряженную потенциальностью, направленной на единство. Это – тишина, которую

можно было бы назвать действительным молчанием о единстве.

Собеседник. Но что же, далее, могло бы означать высказывание «Я могу молчать об абсолютном Молчании»? Можно ли – по аналогии с первыми двумя высказываниями – рассматривать его как перформативный акт, которым порождается возможность абсолютного молчания?

Автор. Ни в коем случае. На этом аналогия кончается. Ясно, конечно, что акт абсолютного молчания мы опять-таки должны мыслить как акт свободный. Однако ясно и то, что можествование абсолюта молчать обо всем без исключения, в том числе и о самом молчании, не порождается впервые его высказыванием «Я могу молчать о молчании», рассматриваемым как изначальное «усмотрение» абсолютом этой возможности.

Собеседник. Почему так?

Автор. Дело в том, что *такое* «усмотрение» могло бы быть только усмотрением «снизу». Я имею в виду следующее. Например, я произношу слово и «вдруг» узреваю, что могу молчать. В контексте экхартовского мистического символизма это значит, что я понимаю, что могу «стать» Молчащим, т. е. пройдя через тройную мистическую смерть, отрешившись от сво-

его конечного бытия, далее, от бытия божественного и, наконец, от самого отрешенного от бытия единства, совершить прорыв третьей степени к абсолюту. Здесь речь идет о возможности метафизической возгонки микроуровня, т. е. о возможности восхождения конечного духа к абсолюту.

Собеседник. Но причем здесь абсолют как таковой?

Автор. Для нашего умозрения может возникнуть видимость того, что аналогичное движение происходит и на макрометафизическом уровне. Например, абсолютный дух макроуровня видит, что на самом деле его бытием, его «собственной» метафизической идентичностью как абсолютного духа на самом деле владеет вовсе не он как таковой, а абсолютный Единый, утвердивший себя в качестве Сущего. Поэтому абсолютный дух совершает прорыв второй степени, поднимаясь из своего бытия и тем самым из бытия как такового к отрешенному от бытия Единому. Точно так же Единый видит, что его единство опять-таки принадлежит не ему как таковому, а Молчащему, и потому на макроуровне он, стремясь к абсолютной метафизической вершине, совершает прорыв третьей степени, трансцендируя само свое отрешенное от бытия единство и сливаясь с Молчащим как таковым. На самом же деле такое движение на макрометафизическом уровне отсутствует именно потому, что как

отрешенный от бытия Единый, так и абсолютный дух – это всегда уже не что иное, как результаты соответствующих нисходящих созидательных прорывов абсолюта, вне которых они представляли бы собой лишь метафизические фикции. Абсолютный дух не существует сам по себе. Он – это отрешенный от бытия Единый, положивший себя в качестве Единого сущего и отрешенным от бытия и вместе с тем созидающим бытие образом присутствующий в бытии. Абсолютный Единый также не единствует сам по себе. Он – это Молчащий, в своем всегда сохраняющемся молчании высказывающий себя как Единого и отрешенным от единства и вместе с тем созидающим единство образом присутствующий в единстве. Вместе с тем каждая нижестоящая форма абсолюта стремится к высшей как к своей цели. Это движение мы, однако, не можем мыслить по аналогии с движением конечного духа к абсолюту. При этом важно заметить, что акты «усмотрения» возможности метафизического восхождения, которые я здесь только что описал, имеют структуру, не имеющую ничего общего с той, которую имеет акт, о котором говорит поздний Шеллинг. Эти акты направлены «снизу вверх». Условием самой возможности этой направленности является ее трансцендентная цель. Этой целью является Молчащий как таковой. Движение, возможность

которого усматривается в этих актах – это возвратное движение. Это – движение того, что уже сотворено Молчащим как таковым и что стремится вернуться в его тишину. Но все дело в том, что на собственном уровне Молчащего как такового ни о каком усмотрении «снизу» не может быть и речи. Здесь «еще нет» никакого «низа» вообще. Это – уровень, предшествующий метафизическому универсуму. Восхождение к Молчащему как к абсолютной цели, происходящее в метафизическом универсуме, возможно лишь *после* созидания абсолютом самого этого универсума. Поэтому свобода Молчащего по отношению к своему молчанию не может рассматриваться как результат его перформативного высказывания типа «Я могу молчать», ибо само это молчание – выше всех без исключения высказываний. Обращу здесь внимание на то, что описание Шеллингом структуры того акта, коим абсолют созидает возможность творения, само по себе должно относиться ко всем оставшимся вне его поля зрения метафизическим уровням, а не только к описанному им уровню созидания возможности творения мироздания. У Шеллинга эта структура имеет направленность, обратную по отношению к направленности духовной возгонки. Она, эта структура, такова, что метафизический уровень, на котором совершается творческий

акт усмотрения абсолютом возможности некоторого деяния, *выше* того уровня, который порождается этим деянием. Например, высказывание «Я могу сотворить мир» произносится абсолютом внутри своего аффирмативного бытия, так что созидаемая им возможность творения мироздания остается выше самого мироздания; высказывание «Я могу утвердить себя в качестве Сущего» произносится абсолютом внутри отрешенного от бытия единства и тем самым остается на уровне более высоком, чем уровень действительно высказанного и тем самым свободно положенного бытия Бога; высказывание «Я могу утвердить себя в качестве Единого», – это внутреннее перформативное высказывание, которым Молчащий все же нарушает абсолютность своего молчания, и тем не менее это высказывание принадлежит уровню более высокому, чем уровень действительно высказанного единства. В силу той же логики оказывается, что высказывание «Я могу молчать о молчании», в принципе *не может быть перформативным*, причем как раз потому, что оно – *высказывание* и уже тем самым находится ниже абсолютного молчания. Такое высказывание может быть, таким образом, лишь указанием на Того, Кто действительно молчит о своем молчании, причем указанием «снизу», т.е. с той позиции, где Молчащий «уже» не молчит. Это

высказывание не может породить[28] возможность абсолютного молчания. «Я могу быть» – это *перформативным образом* может сказать только Тот, Кто сам по себе выше бытия. «Я могу единствовать» – это *перформативным образом* может сказать только Тот, Кто сам по себе выше единства. Однако перформативный акт усмотрения абсолютом возможности молчать обо всем без исключения, коим абсолют созидает саму эту возможность, уже вообще не может считаться высказыванием. Этот акт совершается в *абсолютной* тишине и не может считаться даже внутренним высказыванием абсолюта. *Любое*, даже сколь угодно «внутреннее», высказывание абсолюта о себе всегда уже окажется ниже его абсолютного молчания. Если бы высказывание абсолюта о своей возможности молчать («Я – Тот, Кто может молчать») было перформативным, то оно фактически было бы равносильно оттеснению действительного абсолютного молчания в некую *еще не реализованну*ю потенциальность, что, в свою очередь, было бы равнозначно его нарушению еще до его действительного утверждения.

---

[28] К вопросу о словоупотреблении. Перформативное высказывание как таковое необходимо *порождает* свое содержание. Тот, Кто свободно произносит это высказывание, этим актом *свободно полагает*, т.е. *созидает*, или *творит*, его содержание. Что касается слова «творить», то, как я уже говорил, его можно оставить для обозначения акта свободного полагания мироздания. В таком случае творение будет частным случаем свободного полагания, или созидания.

Иначе говоря, такое перформативное высказывание было бы метафизической фикцией, в определенном отношении подобной спинозовской субстанции в описании позднего Шеллинга. Подлинное же полагание возможности молчать – это молчаливое *созидание самой силы безмолвия*. Совершить этот уже сам по себе в принципе запредельный для умозрения акт может только Тот, Кто сам по себе *не ниже* абсолютного молчания и *не совпадает* с ним, а *выше* него. На эту вершину умозрение как таковое подняться уже не может. В лучшем случае оно может посмотреть на нее «снизу вверх». И тогда оно не увидит *ничего*. Поэтому ему будет *казаться*, что молчание и Молчащий – это одно и то же. Но точнее говоря, при таком взгляде Субъект актуально бесконечного можествования, или абсолютная Самость, выступает для умозрения как абсолютное Ничто.

Собеседник. Здесь становится ясно и то, почему высказывание «Я – Ничто» мы не можем считать перформативным. Ведь если бы абсолют полагал себя в качестве Ничто именно соответствующим перформативным высказыванием, то это бы значило, что «до» произнесения этого высказывания он еще не Ничто.

Автор. Именно так. При этом *выше* абсолютного Ничто мы ничего увидеть в принципе не можем. Поэтому получалось бы, что Тот, Кто произносит это высказывание, *ниже* самого этого высказывания. Это, однако, бессмысленно, ибо перформативные высказывания абсолюта имеют *нисходящую* интенциональность. Абсолют в качестве Ничто – это «Субъект» всех перформативных высказываний.

Собеседник. Однако в высказывании «Я – Ничто» Ничто оказывается не субъектом, а предикатом. На что же тогда указывает это «Я»?

Автор. Попробуем подойти к проблеме следующим образом. Из вышеизложенного уже должно быть понятно, что за пределами онтологии было бы уже недостаточно говорить просто о *небытии* абсолюта. Мы уже знаем, что в сферу небытия входит и первое Единое, и стоящее над первым Единым абсолютное Ничто. «Ничтожество» (*die Nichtsheit*) этого Ничто – выше не только метафизического универсума как такового, но и самого акта абсолютного молчания. Как раз поэтому высшее творческое начало как таковое принципиально недоступно умозрению. Для постижения абсолютного молчания все еще остается возможным применение апофатических высказываний, которые умозрение, осознавая их принципиальную

неадекватность сути дела, может выстраивать так, чтобы хотя бы отрицательным образом оттенить сам по себе неуловимый «предмет» своего метафизического устремления. В этом смысле апофатическое указание на трансцендентность абсолютного молчания по отношению к метафизическому универсуму сохраняет свою эвристическую ценность.

Самого себя как Молчащего абсолют творит актом молчания, свободного от какой бы то ни было метафизической интенциональности, так что о нем даже нельзя сказать, что это молчание о чем-либо. Самого же себя в качестве отрешенного от бытия Единого и, далее, как Сущего он творит через соответствующие перформативные высказывания. При этом Молчащий как таковой продолжает молчать и в своих высказываниях. Если бы говоря «Я – Единый», «Я есмь» и т. д., Молчащий переставал быть Молчащим как таковым, то тем самым он уничтожал бы себя в качестве Молчащего. В силу метафизической логики, блестяще, – хотя и в рамках всего лишь онтологического измерения, – разработанной поздним Шеллингом, следует утверждать, что *такое* самосотворение не было бы свободным актом. Поэтому, если мы не хотим отказаться от нашей ведущей интуиции, то нам придется допустить, что даже в своих перформатив-

ных высказываниях Молчащий не перестает быть самим собой, т. е. именно Молчащим как таковым. Слово высказывается абсолютом и удерживается им в метафизическом универсуме только силой его безмолвия.

Собеседник. Это – принципиально парадоксальное положение вещей. Что же стоит за этим парадоксом?

Автор. Изначальное внебытийственное перформативное высказывание абсолюта о себе «Я – Единый» произносится им именно из его тишины, из актуально бесконечной глубины его абсолютного молчания. Эта тишина есть метафизическое условие самой возможности этого высказывания.

Собеседник. Однако если абсолют высказывает свое Слово, возможность этого Слова переходит в его действительность. Абсолют здесь уже не молчит. Как же мы можем утверждать, что здесь он не перестает быть молчащим?

Автор. Все дело именно в том, что это высказывание может «звучать», т. е. обретать действительность, только на «фоне» молчания абсолюта. Поэтому высказывание это должно быть понято так, что оно – парадоксальным образом – не нарушает абсолютного молчания. Единый как Сущий не может устранить себя как Единого, отрешенного от бытия, ибо отрешенное от бытия единство – это то, на чем только и

может держаться бытие Единого как Сущего. Слово же абсолюта о своем отрешенном от бытия Единстве держится лишь силой абсолютного молчания. Таким образом, Молчащий во всех своих перформативных высказываниях не перестает быть самим собой, т.е. Молчащим. Его молчание отрешенным образом присутствует во всех без исключения его высказываниях. Высказывание «*Я* есмь Сущий» тождественно высказыванию «*Я, отрешенный от бытия Единый,* полагаю себя в качестве Единого сущего». Высказывание «*Я* – Единый» тождественно высказыванию «*Я, Молчащий обо всем,* полагаю себя в качестве абсолютного Единого». Таким образом, «Я», в качестве метафизического фона присутствующее в Слове абсолюта, в конечном счете указывает именно на Молчащего, тождественного абсолютному Ничто. Творческие акты абсолюта – это проявление силы этого Ничто. Так сквозь лики абсолютного «Я» умозрение прорывается к безусловному творческому началу.

Собеседник. Это начало в твоих терминах можно было бы условно назвать «Субъектом» абсолютного недеяния, свободным от какой бы то ни было метафизической идентичности, или метафизической ипостаси. Но можно ли сказать, что это начало и абсолютное «Я» – одно и то же?

Автор. Обратим внимание на то, что любое деяние абсолюта в конечном счете обладает действительностью только на метафизическом фоне абсолютного недеяния, подобно тому как высказанное Слово абсолюта конституируется только силой отрешенно присутствующего в нем абсолютного молчания и поэтому самим собой, своей собственной метафизической идентичностью указывает на это молчание как таковое. Высказывание Слова – это не такой акт, которому «предшествовало» бы ушедшее в метафизическое прошлое и тем самым утратившее свою абсолютность молчание и за которым «следовало» бы бытие. *Сам акт перформативного высказывания, как мы знаем, представляет собой не что иное, как полагание того, о чем в этом высказывании говорится*. Ни «до», ни «после» высказывания об абсолютном единстве никакого единства нет, равно как и «до» и «после» высказывания о бытии нет бытия как такового.

Собеседник. Что ты здесь имеешь в виду под «после»?

Автор. А вот что. Если бы абсолют умолк о бытии, то бытия бы не стало. Если бы он умолк о единстве, то исчезло бы и это единство.

Вне акта перформативного высказывания нет и его содержания. Содержание Слова абсолюта созидается и держится его «звучанием». Звучание Слова о

бытии – это и есть само это бытие, а звучание Слова о единстве – это не что иное, как само это единство. При этом само Слово как таковое может звучать только в силовом поле, создаваемом перформативным актом абсолютного молчания.

Собеседник. А может быть, все же было бы достаточно сказать, что абсолют молчащий и абсолют высказывающийся – это один и тот же абсолют, который, высказываясь, все же *перестает* «быть» молчащим, при этом не переставая «быть» самим собой, т. е. абсолютом?

Автор. Такое «решение» проблемы может показаться соответствующим духу шеллинговской философии тождества. Но тогда мы опять попадаем в тот омут диалектики субъекта и объекта, из которого мы, казалось бы, уже выбрались. Все дело в том, что *акт радикального молчания абсолюта должен быть понят… как сам же абсолют*. «Ниже» акта абсолютного молчания располагается метафизический универсум как таковой, включая как Единого сущего, так и Единого, отрешенного от бытия. Однако сам этот универсум имеет место лишь в том случае, если Молчащий решает произнести свое Слово. Далее. Если бы высказывание Слова устраняло абсолют в качестве Молчащего, то… само это высказывание было бы не-

возможным. Это значит, что в таком случае было бы невозможен метафизический универсум как таковой. Поэтому нам и приходится допустить, что молчание Молчащего таково, что актом перформативного высказывания оно не нарушается.

Собеседник. Но что же стоит за этим парадоксом?

Автор. Дело в том, что акт молчания и акт высказывания не могут считаться находящимися на одном и том же метафизическом уровне:

На своем собственном уровне акт молчания остается тождественным самому себе независимо от того, совершает абсолют перформативные высказывания или нет. Он в любом случае сохраняет свой безусловно верховный метафизический статус. Вершина эта метафизическому универсуму не принадлежит. Там, в этом абсолютном Нигде, обитает та сила покоя, которой абсолют творит самого себя в качестве «Субъекта» актуально бесконечного можествования.

Собеседник. Тем самым мы возвращаемся к моему вопросу о том, кому же принадлежит эта сила. Нельзя ли сказать, что она принадлежит абсолютному «Я», которое мы тогда могли бы считать совпадающим с безусловным творческим началом?

Автор. Заманчивое предположение. Иными словами, ты хочешь спросить о том, можем ли мы

помыслить некий *X*, который был метафизически сильнее абсолютного «Я»? Посмотрим. Мы во всяком случае знаем о том, что все перформативные высказывания формулируются в первом лице. Их субъект – «Я». Здесь мой тезис таков. «Я», звучащее в метафизических перформативных высказываниях, произносимых абсолютом, *указывает* на Молчащего как их Субъекта, хотя он как таковой продолжает здесь оставаться вне поля нашего умозрения. Например, в высказывании «Я есмь Сущий» «Я» указывает на отрешенное от бытия присутствие в бытии Молчащего, уже положившего себя в качестве абсолютного Единого. Иначе говоря, здесь «Я» – это Молчащий в облике Единого, высказывающий Слово о своем бытии и тем самым полагающий себя в качестве Сущего. В высказывании «Я – Единый» «Я» указывает на отрешенное от абсолютного единства присутствие Молчащего в этом единстве. Иначе говоря, здесь «Я» – это Молчащий, свободный от ипостасного облика вообще, но высказывающий Слово о своем единстве и тем самым полагающий себя в качестве Единого. Вспомним теперь о том, что всякий метафизический символ абсолюта, являя собой парадокс отрешенного присутствия в нем абсолюта, представляет собой указание на абсолют как таковой. Это, например,

значит, что «Я», звучащее в Слове абсолюта, которым он созидает свое единство, уже несет в себе весть о Молчащем как таковом, т. е. о Нем как о Том, Кто может молчать и при этом действительно молчит как о своем единстве, так и о самом своем молчании.

Теперь уже должно быть понятно, почему мы уже не имеем права мыслить это «Я» в качестве, скажем, фихтевского абсолютного «Я», которое представляет собой акт *бытийственного* самосознания, по сути тождественный гегелевскому абсолютному духу: «Я *есмь* Я». Закругленность этой формулировки в глазах как Фихте, так и Шеллинга, выглядит как ее достоинство, якобы свидетельствующее о том, что здесь схвачена актуальная бесконечность абсолюта. Однако на самом деле именно глагол «есмь» безнадежно опускает ее на онтологический уровень, который сам по себе отнюдь не абсолютен. *Смысл*, или, что то же самое, *направление*, метафизической возгонки нашего вслушивания в Слово абсолюта, – это освобождение его от *глагола* как такового, результате чего мы получаем чистое «Я» без какой бы то ни было «примеси». Здесь отсутствует глагол «есмь», которым абсолют полагает себя в качестве Сущего. Здесь отсутствует глагол «единствую», которым абсолют полагает себя в качестве отрешенного от бытия

Единого. Здесь отсутствуют какие бы то ни было глаголы вообще. Здесь отсутствует глагол как таковой.

Собеседник. Поэтому возникает вопрос о том, в каком смысле выражение «Я», взятое в его чистом виде, без дальнейших добавлений, можно было бы считать Словом абсолюта о себе в обозначенном тобой особом смысле.

Собеседник. Чистое «Я» – это вообще уже не Слово. Но это еще и не безусловное творческое начало само по себе. Это – точка прорыва к этому началу. В этом прорыве в конечном счете исчезает не только глагол, но и сам искомый «субъект» выражаемого им действия. В данном случае уместно было бы вспомнить высказанное в приводимой беседе замечание Ю. Неделя о том, что «я» Бога в библейском тексте вовсе не отсылает к говорящему от первого лица, к некой сущности, пусть наивысшей, всемогущей и проч. и что «я» ветхозаветного Бога, «я-Элохим» – это не более чем метонимическое замещение принципиально невыразимого. Ведь и в твоем контексте «Я» абсолюта как бы растворяется в абсолютном Ничто.

Автор. Именно так.

Собеседник. Можно ли в таком случае утверждать, что «Я», или «Я – это Я», – это уже не перформативное высказывание? Можно ли вообще рассматривать его

как высказывание? Можно ли хотя бы считать его перформативным актом?

Автор. «Я» – это не высказывание абсолютом Слова о себе, т. е. Глагола. «Я» – это невербальный перформативный акт, которым абсолют соотносит себя с самим собой за пределами метафизического универсума в качестве Ничто. Иначе говоря, чистое «Я» и акт «Я – Ничто» – это одно и то же. Обратим внимание на важный момент: «Я» – это еще не «деяние» абсолютного недеяния, т. е. такой «акт» полного метафизического покоя, которым безусловное творческое начало полагает самого себя как такового. «Я» – это абсолютно изначальное творческое *деяние*, которым абсолют полагает самого себя в качестве Субъекта молчания, т. е. в качестве Молчащего как такового.

Собеседник. В твоей предыдущей книге ты вводишь новое определение метафизической «ипостаси».[29] Это, как ты говоришь, определенная метафизическая идентичность, или метафизический облик, некоторого обсуждаемого *X*, относительно которого все еще можно строить катафатические высказывания. В этом смысле ипостасью обладают не только бытийственные реальности, например, формы абсолютного духа и сам абсолютный дух как таковой, но

[29] См. *Кричевский А. В*. Сила небытия… С. 550–551.

и отрешенное от бытия Единое. Самость же, или Субъект актуально бесконечного можествования, носит, по-твоему, принципиально трансипостасный характер, ибо не позволяет идентифицировать себя ни с чем, кроме абсолютного Ничто. Однако даже в последней инстанции Ничто – это *действие* абсолюта, а именно – тот акт, которым он соотносит себя с самим собой за пределами метафизического универсума. Не означает ли это, что абсолютное Ничто все же имеет ипостась?

Автор. И в самом деле я должен здесь внести поправку. Абсолютное Ничто выше метафизического универсума, но парадоксальным образом все еще входит в состав действительности. Абсолютное «Я», или «Самость», или «Молчащий» как таковой – это моменты, определяющие ипостась абсолюта как абсолютного Ничто. Это – последний метафизический облик абсолюта.

Собеседник. Над этим актом ты опять-таки ставишь некий акт, а именно – акт самополагания безусловно творческого начала. Так почему же ты называешь абсолютно изначальным акт абсолютного «Я»?

Автор. Потому что стоящий над абсолютным «Я» акт недеяния – это уже вообще не действие, а именно

полное бездействие, которое, однако, метафизически сильнее любого действия.

Собеседник. Значит, безусловно творческое начало стоит над абсолютным «Я»?

Автор. Именно так. Именно это начало и носит принципиально трансипостасный характер. Обратим внимание на следующее. В высказываниях «Я единствую» (= «Я – Единый»), «Я бытийствую» (= «Я есмь Сущий») и т. д. «Я» является указанием на Субъекта деяний, выражаемых соответствующими глаголами. Это указание, однако, ведет нас не только за пределы метафизического универсума как совокупности всех перформативных высказываний абсолюта, но и за пределы абсолютного Ничто, где перед нашим умственным взором как бы угасает и само абсолютное «Я». Сквозь это угасающее «Я» абсолюта мы прорываемся к безусловному творческому началу как стоящему над действительностью непостижимому «Субъекту» абсолютного *недеяния*, т. е. к Тому, Кто выше не только всех перформативных высказываний (Молчащий), но и всех метафизических деяний вообще, в том числе и того, которым абсолют полагает себя в качестве абсолютного Ничто.

В этом смысле «Я» – это не просто невербальный – и тем самым запредельный метафизическому универсуму – перформативный акт самосоотнесенности

абсолюта, но и вместе с тем символическое указание «вверх» на «Субъекта» абсолютного недеяния. Сам по себе акт «Я» совпадает с актом совершенного молчания. Он свободен от интенциональности, направленной «вниз». Однако он имеет восходящую интенциональность. Реализация этой интенциональности (восхождение к «Субъекту» абсолютного недеяния) означает снятие самого «Я», или его мистическую смерть.

Собеседник. Это что, уже прорыв четвертой степени? Не слишком ли ты нагнетаешь градус апофатичности?

Автор. Для конечного духа это и в самом деле окажется прорывом четвертой степени. Ведь для него первый прорыв – это прорыв к духу абсолютному. Это прорыв, однако, обладает метафизической значимостью для конечного духа, но вовсе не для абсолюта. «Поистине» же, для самого абсолюта, или, если угодно, «с точки зрения абсолюта» – это прорыв именно третьей степени. В самом деле, мы имеем: (1) прорыв абсолютного духа к первому Единому, (2) прорыв первого Единого к молчащему «Я» и (3) прорыв абсолютного «Я» к «Субъекту» абсолютного недеяния. Мы, таким образом, детально проследили за тем, как экхартовский смыслообраз «проры-

ва» может работать на макрометафизическом уровне, помогая умозрению сконцентрироваться на том неуловимом *X*, который мы – опять-таки *условно* – назвали *безусловно* творческим началом. Это начало вместе с тем является – уже принципиально непостижимым – метафизическим образцом, к которому как финальной цели своих усилий стремится экхартовский духовный аскет, добиваясь так называемой «духовной нищеты».

Заключение

Мы увидели, каким образом заданная поздним Шеллингом в его учении о безусловно абсолютном духе интуиция актуально бесконечного можествования в ее последовательном развитии с необходимостью выводит умозрение за пределы не только онтологии, но и генологии. Было показано, как на этом пути в метафизике выстраивается принципиально парадоксальное учение об абсолютном Ничто, фактически описывающее структуру *свободной трансцендентности* абсолюта по отношению ко всему мыслимому. Эта структура выглядит следующим образом. Для конечного духа под обликом Ничто скрывается дух абсолютный. Для гегелевского и шеллинговского абсолютного духа под этим обликом скрывается стоящее над бытием первое Единое неоплатоников. Для первого Единого в облике Ничто выступает Молчащий как субъект всех перформативных *высказываний*, трансцендентный по отношению к метафизическому универсуму, но сам по себе входящий в состав действительности, ибо он – абсолютно изначальное деяние абсолюта, в котором он полагает себя как силу, стоящую над метафизическим универсумом и господствующую над ним. Для

Молчащего под обликом Ничто покоится стоящий над действительностью и творящий себя через не-деяние Субъект абсолютного недеяния, во власти которого находятся все без исключения метафизические акты. При этом было показано, что (1) абсолютный дух может существовать лишь силой созидающего его отрешенного присутствия в нем абсолютного Единого, (2) абсолютное Единое держится лишь силой созидающего его отрешенного присутствия в нем Молчащего, а (3) этот последний – лишь силой созидающего его отрешенного присутствия в нем Субъекта абсолютного недеяния. Этот контекст приводит к парадоксальному выводу о том, что представленный в описаниях не только Гегеля, но и позднего Шеллинга абсолютный дух на самом деле мыслим лишь как результат тройного макрометафизического прорыва и может жить лишь в акте своей собственной – тройной – мистической смерти. Его бытие и есть не что иное, как этот акт.

В этом свете выявляется принципиальная ущербность так называемого онтологического доказательства бытия Бога. Дело в том, что лежащее в его основе понятие о Боге как об абсолютно совершенной реальности, в число совершенств которой с необходимостью входит бытие, или как о такой сущности,

которая необходимым образом метафизически имплицирует свое существование, вовсе не должно считаться необходимым для нашего разума. Более того, в воспроизведенном нами контексте становится ясно, что это понятие в корне не адекватно сути дела. Ведь это – всего лишь понятие о том, кто *не может не быть*. В лучшем случае оно приводит умозрение к такой метафизической фикции, как спинозовская субстанция. Ему противостоит понимание абсолюта как Того, Кто *может не быть*, как силы, властвующей надо всем, в том числе и над собственным бытием, лежащее в основе того хода мысли, который я назвал метафизическим доказательством небытия Бога. Данная книга, собственно, и представляет собой попытку раскрыть позитивный, или, если угодно, философско-мистический, смысл этого доказательства. Далее. Онтологический аргумент претендует на *априорность*. В нашем контексте становится ясно, что априорное доказательство бытия Бога в принципе невозможно, ибо из понятия о Боге как о Субъекте абсолютной свободы никоим образом не вытекает необходимость его бытия. Бог – это сила, которая сама по себе никоим образом не нуждается в своем бытии и которая стоит над бытием даже тогда, когда дает его себе.

Пытающееся смягчить категоричность как онтологического аргумента в пользу бытия Бога, так и метафизического аргумента в пользу его небытия утверждение о том, что для Бога «лучше» быть, чем не быть (Плотин), равносильно тому, как если бы мы утверждали, что для первого Единого неоплатоников лучше быть вторым Единым, что само по себе абсурдно, ибо Единое сущее может существовать только силой Единого, стоящего над бытием. Небытие абсолюта – это условие его бытия. Само его бытие, *если* он действительно полагает себя как Сущего, указывает на его небытие. Отрешенность абсолюта от собственного бытия – это условие не только возможности, но и действительности его бытия. Поэтому действительное бытие абсолюта не устраняет его небытия. Оно сохраняется как на своем собственном уровне, так и в своем отрешенном присутствии в бытии. Парадоксальным образом получается так, что *бытие и есть не что иное, как отрешенное от бытия присутствие в бытии абсолюта как первого Единого*. Без этого присутствия нет и самого бытия как такового. В свою очередь, отрешенность абсолюта от его надбытийственного единства, в силу которой он утверждает себя в статусе абсолютного Ничто, – это условие не только возможного, но и действительного

полагания себя абсолютом в качестве первого Единого. При этом действительное самосозидание абсолюта как отрешенного от бытия Единого не устраняет его статуса как абсолютного Ничто. Абсолютное Ничто в любом случае сохраняется как на своем собственном уровне, так и в своем отрешенном присутствии в первом Едином. Парадоксальным образом получается, что *первое Единое – это не что иное, как отрешенное от единства присутствие в Едином абсолюта как абсолютного Ничто*. Без этого присутствия немыслимо и первое Единое как таковое. Далее. Отрешенность абсолюта от статуса абсолютного Ничто и, соответственно, его трансцендентность по отношению к действительности – это условие не только возможности, но и самой действительности самосотворения абсолюта как абсолютного Ничто, или как силы, господствующей над метафизическим универсумом. Поэтому действительность абсолютного Ничто не устраняет трансцендентности абсолюта по отношению к нему. В том случае, если абсолют, полагая себя в качестве абсолютного Ничто, метафизически «впервые» созидает действительность, он все равно остается силой, стоящей над действительностью. Сила, стоящая над абсолютным Ничто, сохраняет себя как на своем собственном уровне, так и

в своем отрешенном присутствии в абсолютном Ничто. Парадоксальным образом получается так, что *абсолютное Ничто – это не что иное, как отрешенное присутствие в абсолютном Ничто абсолюта как таковового*. Без этого присутствия немыслимо и абсолютное Ничто как таковое. Абсолютное Ничто – это первое деяние абсолюта. Сам же по себе абсолют *через недеяние* созидает самого себя в полной отрешенности даже от возможности совершения каких бы то ни было метафизических актов.

Как раз поэтому *априорно* в принципе невозможно «доказать» не только *бытие* абсолюта. То же относится к его отрешенному от бытия *единству* и его отрешенному от этого единства статусу *Ничто*. Здесь, правда, остается возможным рассуждение, подобное следующему. «Если есть конечный дух, то это значит, что есть дух абсолютный как его истина и стихия его устойчивого существования. Если есть абсолютный дух, то это значит, что над ним стоит отрешенный от бытия Единый. Это, в свою очередь, значит, что над Единым стоит абсолютное Ничто, а над ним – Субъект творческого недеяния. Но по крайней мере существую я как конечный дух. Это значит, что существует абсолютный дух – и т. д.» Вопрос о том, носит ли для конечного «я» самоочевидность его бытия

априорный характер, требует отдельного обсуждения. Ведь декартовский акт *cogito* – это такое действие, вне которого ни о какой самоочевидности бытия для конечного «я» не существует. В этом акте я получаю метафизический опыт о своем бытии в качестве конечного духа. Более того, этот акт тоже можно рассматривать как перформативный. Умозрительная медитация о подлинном субъекте этого акта может послужить началом метафизической возгонки конечного духа к абсолюту.

Прорываясь сквозь метафизические *облики* Ничто, мы начинаем понимать, в каком смысле метафизический универсум (область метафизических перформативных высказываний абсолюта) оказывается шире, чем универсум онтологический (сфера бытия), а сфера действительности (совокупность всех метафизических актов абсолюта) – шире метафизического универсума. Прорыв сквозь действительность к абсолюту как Субъекту творческого недеяния (его, пожалуй, можно было бы, наконец, назвать Ничто *как таковым*) – это тот последний шаг, который совершает умозрение, пытающееся постичь абсолют в его актуально бесконечной свободе, т. е. свободе по отношению ко всему, о чем мы только можем помыслить.

Zusammenfassung

Andrej Kritschewskij. **Dialektik von Sein und Freiheit in der Metaphysik** [eine individuelle Monographie]

Im vorliegenden Buch wird der Weg verfolgt, auf dem die vom späten Schelling in seiner Lehre vom absoluten Geist implizit vorgegebene Intuition des aktuell unendlichen Könnens in ihrer folgerichtigen Entwicklung das spekulative Denken notwendig über die Grenzen nicht nur der Ontologie, sondern auch der Henologie führt. Es wird gezeigt, wie sich auf diesem Weg in der Metaphysik eine grundsätzlich paradoxe Lehre vom absoluten Nichts gestaltet. Für den endlichen Geist verbirgt sich hinter der Gestalt des Nichts schon der absolute Geist von Hegel und Schelling. Für den absoluten Geist verbirgt sich hinter dieser Gestalt das über dem Sein bestehende erste Eine der Neuplatoniker. Für das erste Eine verbirgt sich hinter der Gestalt des Nichts der Schweigende als Subjekt aller metaphysischen performativen Aussagen des Absoluten. Der Schweigende ist nämlich der sich erstens als den Einen und zweitens als den Seienden performativ auszusagen und hiermit schöpferisch zu setzen Vermögende. Nun besteht der Schweigende zwar transzendent dem metaphysischen Universum, gehört aber doch als solcher dem Bereich der Wirklichkeit, denn er selbst soll als eine

absolut ursprüngliche Tat des Absoluten betrachtet werden, wodurch sich das Absolute als eine über dem metaphysischen Universum bestehende und es beherrschende Macht behauptet. Für den Schweigenden verbirgt sich aber hinter der Gestalt des Nichts das über dem Wirklichkeitsbereich bestehende und sich durch Nichttätigkeit erschaffende Subjekt der absoluten Tätigkeitsruhe, das in seiner Gewalt alle metaphysischen Akten behält. Im Buch wird dabei gezeigt, dass (1) der absolute Geist nur durch die Macht der ihn erschaffenden abgeschiedenen Anwesenheit in ihm des absoluten Einen sein, (2) das absolute Eine nur durch die Macht der es erschaffenden abgeschiedenen Anwesenheit in ihm des Schweigenden bestehen und (3) der Schweigende nur im Machtfeld der ihn erschaffenden abgeschiedenen Anwesenheit des Subjektes der absolutem Untätigkeit das Element seines Bestehens haben kann. In diesem Zusammenhang kommen wir zu einer paradoxen Einsicht, dass der in der Beschreibung nicht nur von Hegel, sondern auch in der vom späten Schelling dargestellte absolute Geist eigentlich nur als Resultat eines dreifachen makrometaphysischen Durchbruches denkbar ist und nur im Akt seines eigenen dreifachen mystischen Todes leben kann. Sein Sein ist nichts anderes als dieser Todesakt. In diesem Lichte kommt nun aber eine grundsätzliche Mangelhaftigkeit des sogenann-

ten ontologischen Gottesbeweises zum Vorschein. Der ihm zugrundeliegende Begriff von Gott als einer absolut vollkommenen Realität, zu deren Vollkommenheit notwendigerweise das Sein gehören soll, oder als einem Wesen, das notwendigerweise sein Sein metaphysisch impliziere, – dieser Begriff selbst ist doch keineswegs als absolut notwendig für unsere Vernunft zu betrachten. Noch mehr: in unserem Zusammenhang wird es klar, dass er die Sache selbst grundsätzlich verfehlt. Er ist nämlich nur der Begriff vom Absoluten als dem *nicht sein* Nichtkönnenden. Bestenfalls führt er das Denken zu einer metaphysischen Fiktion wie die Substanz von Spinoza. Diesem Begriff steht aber die folgende Einsicht entgegen. Das Absolute soll als *der nicht sein Könnende*, als die alles Denkbare beherrschende Macht betrachtet werden, die auch über ihrem Sein besteht und es in ihrer Gewalt hat. Diese Einsicht bestimmt den Gedankengang, den wir einen *metaphysischen Beweis des Nichtseins Gottes* nennen dürften. Das vorliegende Buch ist eigentlich ein Versuch, einen positiven oder sozusagen philosophisch-mystischen Sinn dieses Gedankenganges zum Vorschein zu bringen. Nun erhebt das ontologische Argument auch den Anspruch, ein Beweis *a priori* zu sein. In unserem Zusammenhang wird es aber klar, dass es prinzipiell unmöglich ist, das Sein Gottes *a priori* zu beweisen. Aus dem

Begriff von Gott als Subjekt der absoluten Freiheit kann sich nämlich keineswegs die Notwendigkeit seines Seins ergeben. Gott wird hier als eine über dem Sein stehende Macht verstanden. Gott hat es in seiner Gewalt, zu sein oder nicht zu sein. Man kann zwar versuchen, der Entschiedenheit des ontologischen Beweises des Gottesseins sowie der des metaphysischen Beweises des Nichtseins Gottes die Spitze zu nehmen, indem man behauptete, dass es für Gott besser sei zu sein als nicht zu sein (Plotinos). Das wäre aber mit der Behauptung gleichbedeutend, für das erste Eine sei besser, das zweite Eine zu sein. Das wäre aber eigentlich ungereimt, denn das seiende Eine kann nur durch die Macht des über dem Sein stehenden Einen bestehen. Das bleibende Nichtsein Gottes ist die Bedingung seines Seins. Sein Sein, *wenn* er sich wirklich als den Seienden setzt, weist durch sich selbst auf sein Nichtsein hin. *Die Abgeschiedenheit des Absoluten von seinem Sein* ist die Bedingung nicht nur der Möglichkeit, sondern auch der Wirklichkeit seines Seins. *Die Abgeschiedenheit des Absoluten von seiner über dem Sein stehenden Einheit*, wodurch es sich im Status des absoluten Nichts behauptet, ist die Bedingung nicht nur der möglichen, sondern auch der wirklichen Selbstsetzung des Absoluten als des ersten Einen. *Die Abgeschiedenheit des Absoluten vom Status des über dem Einen stehenden*

absoluten Nichts ist die Bedingung nicht nur der Möglichkeit, sondern auch der Wirklichkeit der Selbsterschaffung des Absoluten als des absoluten Nichts, oder als einer das metaphysische Universum beherrschenden Macht. In dieser nun endlich als absolut zu betrachtenden Abgeschiedenheit erschafft sich das Absolute als eine über der Wirklichkeit stehende und sie beherrschende Macht. Beim Hindurchgehen durch die metaphysischen *Gestalten* des Nichts wird es auch klar, in welchem Sinn das metaphysische Universum als Bereich aller performativen Äußerungen des Absoluten umfangsreicher als das ontologische Universum (der Bereich des Seins) und der Bereich der Wirklichkeit als Gesamtheit aller metaphysischen Akten des Absoluten umfangsreicher als das metaphysische Universum ist. Der Durchbruch zum Subjekt der schöpferischen Untätigkeit (man dürfte es nun endlich auch das Nichts *als solches* nennen) ist der letzte Schritt, den das spekulative Denken macht, indem es das Absolute in seiner aktuell unendlichen Freiheit, d.h. in seiner Freiheit allem Denkbaren gegenüber zu begreifen versucht.

Литература

1. *Beierwaltes W*. Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1985.

2. *Beierwaltes W*. Identität und Differenz. Fr./M., 1980.

3. *Beierwaltes W*. Proklos. Fr./M., 1979.

4. Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis / bearbeitet von Otto Bardenhewer. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1882.

5. *G…l [Göschel] Carl Friedrich*. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit. Berlin, 1829.

6. *Gürsgen Dirk.* Henologie und Ontologie: Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2007.

7. *[Eckhart]* Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts / Herausgegeben von Franz Pfeiffer. Zweiter Band: Meister Eckhart. Göttingen 1906.

8. *[Eckhart]* Meister Eckharts mystische Schriften: In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer. Berlin: Karl Schnabel, 1903.

9. *Eckhart, Meister*. Der Morgenstern / Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Hans Giesecke. B., 1964.

10. *Eckehart, Meister*. Schriften / Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von H. Büttner (Volksausgabe in I Band). Jena, 1993.

11. *Eckhart, Meister*. Die deutschen Werke: In 5 Bd. / Herausgegeben von Josef Quint. Stuttgart 1936–1997.

12. *Flasch K*. Meister Eckhart: Philosoph des Christentums. München, 2010.

13. *Flasch K.* Wenn Gott nicht gerecht wäre. Philosoph des Christentums: Meister Eckharts Werke und Predigten // Das 14. Jahrhundert - Abschied vom Mittelalter. München, 2000.

14. *Gilson E*. Being and Some Philosophers. Toronto, 1961.

15. *Hegel G.W.F*. Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

16. *Krüger, Malte Dominik*. Göttliche Freiheit: Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. Tübingen, 2008.

17. *[Plotin]* Die Enneaden des Plotin / Übersetzt von *H. F. Müller*. Berlin, 1878.

18. *[Plotin]* Les Ennéades de Plotin / Par *M.-N. Bouillet*. Paris, 1861.

19. *Proklos Diadochos*. Kommentar zum platonischen Parmenides / Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2010.

20. *Rilke R.M*. Werke in sechs Bänden. Frankfurt am Main, 1984.

21. *Schmitt G*. The Concept of Being in Hegel and Heidegger. Bonn, 1977.

22. *Schelling F.W.J*. Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861.

23. *Schelling F.W.J*. Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Teilbd. 1, 2. Hamburg, 1992.

24. *Splett J*. Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels. Freiburg – München, 1984.

25. *Августин Аврелий*. О Троице. – Краснодар: «Глагол», 2004.

26. *Апресян Ю. Д*. Избранные труды. Том II: Интегральное описание языка и системная лексикография. – Москва: «Языки русской культуры», 1995.

27. *Асмус В. Ф*. Античная философия. – М.: «Высшая школа», 1976.

28. *Брентано Ф*. О многозначности сущего по Аристотелю. – СПб: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012.

29. *Вайцзеккер К. Ф.* Физика и философия // Вопросы философии. – 1993. № 1. С. 115–125.

30. *Гегель Г.В. Ф*. Наука логики: В 3 т. – М., 1970–1972.

31. *Гегель Г.В. Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. – М.: «Мысль», 1974–1977.

32. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.

33. *Доброхотов А. Л*. К публикации перевода «Книги о причинах» // Историко-философский ежегодник. 1990. – Москва: «Наука», 1991. С. 188–189.

34. *Гейзенберг В*. Шаги за горизонт. – Москва, 1987.

35. *Жильсон Э*. Бытие и сущность // *Жильсон Э*. Избранное: Христианская философия. – Москва, 2004.

36. Книга о причинах (Книга Аристотеля об истолковании чистого блага) / Перевод *М. Ю. Скворцова* // Историко-философский ежегодник. 1990. – Москва: «Наука», 1991.

37. *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства: Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. Москва: ИФ РАН, 2011. В электронном виде полный

текст книги доступен на сайте Института философии РАН по адресу: http://iph.ras.ru/elib/monogr.html или http://iph.ras.ru/krichevskiy.htm (личная страница автора).

38. *Кричевский А. В*. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. Москва: ИФ РАН, 2009. В электронном виде полный текст книги доступен на сайте Института философии РАН по адресу: http://iph.ras.ru/elib/monogr.html или http://iph.ras.ru/krichevskiy.htm (личная страница автора).

39. *Кричевский А. В*. Сила небытия: Метафизика за пределами онтологии. – Москва – Берлин: Директ-Медиа, 2015. – 591 с.

40. *Месяц С. В*. Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых теорем «Начал теологии») // *Прокл*. Начала теологии. Перевод теорем 1-33 / пер. с древнегреч. Месяц С.В. // АРХЭ. Труды культурологического семинара. Вып. 5. – М.: РГГУ, 2009, стр.203–234.

41. *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. – Москва, 1979–1980.

42. *Пикунова А*. Оптика жуткого «Unheimlich – опыт» в новеллах Эдгара По // Опыт и чувственное в культуре современности: Филос.-антропол. Аспекты. – М.: ИФ

РАН, 2004. С. 133, примечание [6]; публикация на сайте ИФ РАН: http://iph.ras.ru/elib/Opyt_chuv_6.html.

43. *Платон*. Соч.: В 3 т. – Москва, 1968–1972.

44. *Платон*. Парменид / Перевод, введение, комментарии, приложение указатель имен Ю. А. Шичалина. – СПб.: Издательство РХГА, 2017. С. 188.

45. *Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / Перевод с древнегреческого и послесловие *Т. Г. Сидаша*. – СПб., 2005. С. 217–292.

46. *Прокл*. Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. с древнегреч. Д. Ю. Лукомского. – СПб.: Міръ, 2006.

47. *Прокл.* Первоосновы теологии. М.: «Прогресс», 1993.

48. *Реутин М. Ю*. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего средневековья. – Москва, 2011.

49. *Топоров В. Н*. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. – Москва, 1972. С. 51–68.

50. *Франк С. Л*. Сочинения. – Москва: «Правда», 1990.

51. *Франк С. Л*. О невозможности философии (письмо к другу) // Вестник русского христианского движения. – Париж – Нью-Йорк – Москва, 1977. № 121.

52. *Хайдеггер М.* Закон тождества // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. – Москва, 1991. С. 69–79.

53. *Хорьков М. Л.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. – Москва: «Наука», 2003.

54. *Чанышев А. Н.* Трактат о небытии // Философия и общество. 2005. № 1. С.5–15.

55. *Шеллинг Ф.В. Й.* Философия откровения. Т. 1. – СПб.: «Наука», 2000.

56. *Экхарт, Майстер*. Трактаты. Проповеди / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. – Москва: Наука, 2010.

* * *

Abstract

Dialectics of being and freedom in metaphysics

Andrej Kritschewskij

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kritsch@yandex.ru.

The author analyzes the relationship between the categories of being, nonbeing and freedom in metaphysics. The book shows how the understanding of the absolute as a subject of the actually infinite power takes the philosophical reflection on the absolute beyond not only the ontology, but also the henology. The relationship is investigated between the ontological proof of the existence of God and the metaphysical-mystical argument for nonbeing of God. The author builds a context in which a more differentiated understanding of Eckhart's teaching of the steps of the spiritual breakthrough to the absolute becomes possible. The theme of the paradoxes of the actual infinity in the history of metaphysics is specially developed.

The book is recommended for philosophers, theologians, and everybody who is interested in the key problems of understanding of the metaphysical absolute.

Keywords: metaphysics, ontology, dialectical logic, philosophy of religion, philosophical theology, infinity, absolute, being, nonbeing, freedom.

Содержание